ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

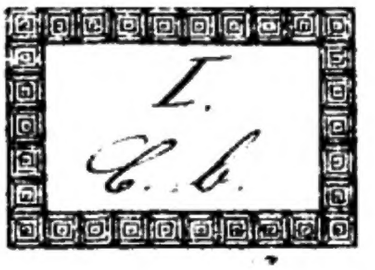
1797.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE



VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1797.

VORREDE.

Der Zweck dieſes Wörterbuchs iſt, die Lehren der kritiſchen Philoſophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faſslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verſchiedene Abſichten hatte, ſo muſste er auch auf verſchiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächſt wollte er das Studium derjenigen Philoſophie, die der Stolz und der Segen unſers ablaufenden Jahrhunderts iſt, befördern und allgemeiner machen. Da es nun ſtets des V. Ueberzeugung geweſen iſt, man müſſe die kritiſche Philoſophie in Kants Schriften ſtudiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften ſeiner Schüler leſe; ſo ſchrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Abſatzes in Kants kritiſchen Schriften die Auffaſſung des richtigen Sinnes derſelben zu erleichtern, und zu einer ſyſtematiſchen Ueberſicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unſterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leſer der-

ſelben der Ueberblick noch mehr erſchwert, und die Auffaſſung des Ganzen faſt unmöglich geworden ſeyn. Demohngeachtet würde ſich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erſtenmal durchgeleſen hat, öfters bei dieſer und jener Stelle eine Erläuterung gewünſcht haben. *) Und dieſem ſo natürlichen Wunſche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinanderſetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetiſcher Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritiſche Philoſophie mit Erfolg, d. h. ſo, daſs er nicht nur die Lehren derſelben verſtehe, ſondern ſich auch von den Wahrheiten derſelben überzeuge, ſtudiren will, der muſs Kants ſämmtliche critiſche Schriften, ſo wie ſie in den Marginalien geordnet ſind, wenigſtens zweimal leſen. Das erſtemal mit Hülfe der Marginalien kurſoriſch. Er leſe nehmlich erſt den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, ſo weiſs er, worauf es ankömmt; dann leſe er Kants Vortrag ſelbſt, und ſodann den Satz in den Marginalien noch einmal, ſo wird er meiſtentheils den

*) So verlangte ein Recenſent in der Oberdeutſchen Literaturzeitung, die Marginalien ſollten ihm die Dienſte eines Commentars leiſten, was ſie doch nicht ſind, und nicht ſeyn können.

Sinn des Kantiſchen Vortrags ſchon gefaſst haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überleſe man, um der Ueberſicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieſer Abtheilung, alſo zu Abtheilung I. der Einl. die 5 erſten, noch einmal. Und ſo gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverſtändlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, ſo ſtreiche man ſich dieſe Stellen und Beweiſe vor der Hand an. Nach Endigung dieſer kurſoriſchen Lektüre ſämmtlicher kritiſchen Schriften fange man ſie von neuem an zu leſen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei dieſem zweiten Curſus ſoll nun das Wörterbuch hoffentlich ſeine Dienſte thun. In demſelben wird man nicht nur über die angeſtrichenen Stellen und Beweiſe, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, ſondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelſt des angehängten Regiſters zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es ſoll keine Seite der critiſchen Schriften Kants in demſelben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei dieſem Wörterbuche nun hauptſächlich darauf an, ob ich den möglichſten Grad der Faſs-

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich sehr unrecht thun, wenn wir sie blos nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente schätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann. Diese liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordwestliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und grosen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unsern Tagen vergeblich suchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die sie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch warlich nicht unnütz und ganz umsonst sind. Und so beurtheile ich auch alle die misslingenden Versuche der achtungswürdigen und verdienten Philosophen, die noch kürzere, noch sicherere Wege aufsuchen wollen, als der ist, den die Critik so richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern mus, das der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen seinen kleinsten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt ist; so verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewiſs jene Bemühungen ſo vieler wahren Denker haben müſſen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philoſophie, kalt, unpartheiiſch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber ſo wie ſie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniſs und Wahrheit, ſo ſind ehrſüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und ſie zieht nie den Menſchen, ſondern nur Behauptungen vor ihren Richterſtuhl, liebt und ſchätzt aber auch ſelbſt die Bemühungen der Irrenden.

Auf dieſe Weiſe habe ich nun geſucht, vollſtändig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrſätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiſten, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geſchichte der Philoſophie gegeben, und die Lehrſätze der alten Philoſophen mit denen des groſsen Denkers, deſſen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verſpreche ich keine Vollſtändigkeit. Ein jeder Leſer hat nun in ſeinem Exemplare die Fächer, auf die er bei ſeiner Lectüre andrer philoſophiſchen Schriften alter und neuer Zeit Rückſicht nehmen kann, und es wird gewiſs eine belohnende Arbeit ſeyn, wenn er für ſich ſelbſt nach und nach die Geſchichte Jedes Artikels

Die hiſtoriſchen Artikel über einzelne Philoſophen und ihre Lehrſätze reichen nur ſo weit, als es zu unſerm Zweck dient, und ich hoffe daher, daſs ſie den Leſern des Wörterbuchs nicht unnütz ſeyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf dieſe Weiſe unter dem Worte Berkley eine Nachricht von dieſem Philoſophen und ſeinem Idealismus aus einer ſeiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, ſind gewiſſenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche ſelbſt, woraus ſie genommen iſt, im Zuſammenhange nachgeleſen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn dieſes Wörterbuch, ſeinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philoſophiſche Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt ſo wohlthätig vorleuchtet.

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntniss ist *a posteriori*, heisst also, sie kann ihre Erkenntnisquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntniss nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewust ist. Dass ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewust, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniss, dass ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst muss nehmlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntniss, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntniss kömmt hinter der Erfahrung her. Erst muss man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, dass ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder blos die Veranlassung zu einer Erkenntniss seyn, bewirken, dass ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntniss erlange, oder sie sind

wirklich das, woraus allein die Erkenntnifs entftehen kann. Ich fehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wiffen, ich zähle fie zu dem Ende fo, dafs ich immer zwei zufammen nehme, und finde, dafs wenn ich diefes zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Diefe Aepfel find alfo dadurch, dafs ich fie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntnifs, dafs diefe Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich fie faßte, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich diefe vier Aepfel, je zwei und zwei, zufammen faffe, 24 mal verändern. Um nun gewifs zu feyn, dafs es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich fie nach zweien zufammen genommen habe, dafs ich vier Aepfel zähle, müfste ich fie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüfste ich erft wirklich aus der Erfahrung, dafs zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier find, aber ich wüfste es auch nur von den vieren, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüfste ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären fie auch derfelben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüfste es auch noch nicht von andern Dingen. Gefetzt nun, es läge in uns felbft ein Grund, der jeden Menfchen, auch felbft denjenigen, der diefen Grund nicht kennt, nöthigte, fobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei fei immer vier, es möchten diefe oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen feyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; fo hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar diefe Behauptung veranlafst, aber er wäre doch nicht der Grund derfelben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, fo wie hier, die Veranlaffung zu einer Erkenntnifs, fo fagt man, die Erkenntnifs entftehe mit der Erfahrung, fie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an (M. I. 1. C. 1.); ift aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, dafs nur durch ihn allein die Erkenntnifs entftehen kann (1), fo fagt man, die Erkenntnifs entfpringe aus der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heifst fie *a pofteriori*, und die Erfahrung ift dann eine Erkenntnifsquelle *a pofteriori*.

3. Alle Erkenntniſs fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieſes (Briefe an eine deutſche Prinzeſſin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) ſo aus: „Der erſte Stoff (zur Erkenntniſs, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelſt der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erſte Vermögen der Seele iſt, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, ſo würde das Erkenntniſsvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit geſetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniſs, noch Veranlaſſung, etwa einen Stoff zur Erkenntniſs aus ſich ſelbſt zu nehmen. Heydenreich ſagt daher deutſche Monatsſchr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philoſophiſchen Empiriker (welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten) haben in ſo fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unſerm Bewuſstſeyn gelangt, und man die veranlaſſende Urſach (der Entwickelung) aller unſerer Begriffe in Empfindungen des äuſsern und des innern Sinnes ſuchen muſs.“

4. Eine Erkenntniſs kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entſpringen. Wenn ich ein Haus brennen ſehe, ſo entſpringt meine Erkenntniſs davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es iſt zwiſchen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftſchluſs nöthig, ſondern wenn ich nur weiſs, was das heiſst, ein Haus brennt, ſo kann ich gleich beim Anblick des in Flammen ſtehenden Hauſes ſagen, das Haus brennt. Daſs aber dieſes Haus werde in einen Aſchenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüſſe folgern, zu denen einer der Vorderſätze iſt, wenn das Feuer nicht werde gelöſcht werden. Dieſe Folgerung iſt alſo, weil ſie ebenfalls Erfahrung vorausſetzt, mittelbar, durch Schlüſſe von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniſs der erſten Art ſagte man gemeiniglich vor Kant, ſie ſei *a poſteriori*, und nannte die Erkenntniſs der letzten Art eine Erkenntniſs *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erſt darauf folgen muſste.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntniſſe *a poſteriori*, was irgend, ſei es auch durch Schlüſſe, wenn ſie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch ſo

viele Zwiſchenſätze und Schlüſſe, noch ſo entfernt ſind, aus der Erfahrung folgt. Iſt alſo ein noch ſo entfernter Vorderſatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüſſen eine Erfahrung, ſo iſt die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schluſsfolge (Conſequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung ſich weiter einmiſcht, *a poſteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a poſteriori* wird alſo von Kant *abſolute* (nicht vergleichungsweiſe) und im ſtrengſten Verſtande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlaſſung der Erfahrung, noch bloſs unmittelbar aus derſelben entſprungen, ſondern überhaupt, urſprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntniſsquelle aller Erkenntniſs *a poſteriori* iſt (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewuſstſeyn verknüpft, Erfahrung heiſst.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.
Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), ſind Ausdrücke, welche in der kritiſchen Philoſophie anzeigen, daſs der Menſch diejenige Vorſtellung, von der ſie gebraucht werden, nicht durch ſeine Sinne erlangt habe, ſondern daſs ſie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig ſei. Daſs zweimal zwei vier iſt, können wir nicht aus der Erfahrung wiſſen, denn wir behaupten damit, daſs jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derſelben hinzufügen, wir vier haben müſſen, und daſs uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Dieſe Behauptung ſchreibt alſo der Erfahrung ein Geſetz vor, und kann folglich unmöglich aus derſelben entſprungen ſeyn, weil wir nehmlich zwar oft erfahren haben können, daſs zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen ſind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch dieſe Erfahrung nicht angeſtellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es ſei wahrſcheinlich, daſs jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen ſei. Unſere Behauptung aber gehet weiter; wir ſagen nehmlich, es muſs durchaus ſo ſeyn, das Gegentheil iſt ſchlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier ſeyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) iſt, nach dieſer Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniſs, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung ſtehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anſtelle, kann ich vorher beſtimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, ſo habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müſſen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Menſch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior eſt*, die Erkenntniſs gehet der Erfahrung (dem Urſprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiſs gewiſs, daſs zwei mal zwei Aepfel vier ſeyn müſſen, ohne ſie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphyſ. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniſs deſſelben aus ſeinem Grunde, und *a poſteriori*, wenn ſie aus ſeiner Folge hergeleitet wird. Allein dieſer Grund, oder ein andrer, von welchem derſelbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung ſeyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauſes untergräbt, ſo weiſs ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, alſo, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, daſs das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterſtützung mehr haben wird. Denn die Körper ſind ſchwer, und müſſen alſo ohne Unterſtützung fallen. Aber daſs ſie ſchwer ſind, weiſs ich aus der Erfahrung, folglich iſt die Behauptung, daſs das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rückſicht darauf, daſs es durch eine Reihe von Schlüſſen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heiſst, iſt in Rückſicht darauf, daſs die erſte Erkenntniſsquelle doch eine Erfahrung iſt, *a poſteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunſtwörter, *a poſteriori* und *a priori*, in einer logiſchen, Kant aber in einer metaphyſiſchen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfiſche Schule, gebrauchten ſie, um den verſchiedenen Gang des menſchlichen Verſtandes, bei Unterſuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nehmlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluſs von den Folgen auf die Gründe nannten ſie Erkenntniſs *a poſteriori*, und den Schluſs von den Gründen auf die Folgen Erkenntniſs *a priori*. Kant hingegen gebraucht dieſe Kunſtwörter, um dadurch die Erkenntniſs, nicht etwa nach ihrer willkührlichen Behandlung durch den Verſtand (logiſch), ſondern nach der Quelle, woraus ſie urſprünglich entſpringt (transſcendental) zu claſſificiren, und nennt Erkenntniſs *a poſteriori* ſolche, die allein aus einer Empfindung vermittelſt der Sinne, und Erkenntniſs *a priori* ſolche, die allein aus der Beſchaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entſpringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniſs von Dingen iſt, die als Wirkungen gewiſſer Urſachen betrachtet werden müſſen, ſo nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derſelben bewies, Erkenntniſs von hinten her (*cognitio a poſteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniſs (Erkenntniſs aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniſs von vorne her (*cognitio a priori*)“ (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Dieſe Unterſcheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniſs (die Erkenntniſsart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Urſprungs (die Erkenntniſsquellen), oder wie eine gewiſſe Erkenntniſs nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daſs man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es ſei doch an ſich nicht unmöglich, daſs eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte ſie auch Erkenntniſſe aus der Erfahrung und Erkenntniſſe aus der Vernunft, und deutete damit bloſs an,

dafs im erſten Falle die Sinne, im letztern das bloſse Nachdenken zur Erforſchung der Wahrheit wären gebraucht worden. Dieſes betrifft alſo bloſs das Inſtrument, womit der Baum der Erkenntniſs gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorſchieſst.

5. Die metaphyſiſche Bedeutung der Worte *a poſteriori* und *a priori* finden wir indeſſen ſchon vor Kant bei einigen Philoſophen. Cudworth (*de aeternis iuſti et honeſti notionibus* C. III. §. V.) ſagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äuſsern Körper durch etwas von ihnen ausfliefsendes wahr, und alſo *a poſteriori*. Die Empfindungen, weil ſie hinterher kommen, ſind Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, ſind nur unbedeutende und ſehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntniſs *a priori* iſt ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorſchriften und Kunſtwörter der Metaphyſiker bei Seite ſetzen.“

6. Lambert giebt (Organon B I. Dianoiol. §. 634.) auch verſchiedene Bedeutungen der Wörter *a poſteriori* und *a priori* an. „So fern, ſagt er, ſich aus dem, was man ſchon weifs, Sätze u. ſ. w. finden laſſen, ohne daſs man erſt nöthig habe, dieſe unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; ſo fern ſagen wir, daſs wir ſolche Sätze u. ſ. w. *a priori* finden. Müſſen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. ſ. w. zu wiſſen, ſo finden wir es *a poſteriori*.“ Ferner (§. 636.): „Da wir die Vorderſätze haben müſſen, ehe wir den Schluſsſatz ziehen können, ſo gehen die Vorderſätze dem Schluſsſatz vor, und dieſes heifst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vorderſätze nicht haben, oder

*) *Senſus corpora ſingularia externa ope rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a poſteriori percipit.* ὑςεραι οὐσαι αἰσθησεις εἰκονες εἰσι, *ſenſus, quia poſteriores ſunt, rerum ſunt imagines. Notiones, quas ſenſus pariunt, inania tantum ſunt et parum conſtantia rerum in ſenſus incurrentium ſimulacra, umbrarumque non diſſimilia, at cognitio anticipata eſt rerum comprehenſio, quae a priori fit. Sed mittamus tandem Metaphyſicorum praecepta et vocabula.*

uns derſelben nicht zugleich bewuſst ſind, um den Schluſssatz ziehen zu können, ſo haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müſſen es, um den Satz zu wiſſen, auf die Erfahrung ankommen laſſen. Da nun dieſes nicht *a priori* iſt, ſo hat man es *a poſteriori* genennt. Dieſes ſtimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und iſt, wie gezeigt worden, eine logiſche Bedeutung.

7. Lambert ſtöſst aber nun auf die metaphyſiſche Bedeutung (§. 637). „Man ſieht aber leicht ein, fährt er fort, daſs dieſe beiden Begriffe müſſen verhältniſsweiſe genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht weſentlich, ſpecifiſch, verſchieden ſind). Denn wollte man ſchlieſsen, daſs nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, ſondern auch alles, was wir daraus finden können, *a poſteriori* ſei, ſo würde ſich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen laſſen, wo wir etwas durch Schlüſſe vorausbeſtimmen können, weil wir in ſolchem Falle keine von den Vorderſätzen der Erfahrung müſsten zu danken haben.“ Gerade in dieſer Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und ſo wäre in unſerer ganzen Erkenntniſs ſo viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) ſagt er: Wir wollen es demnach gelten laſſen, daſs man *abſolute* und im ſtrengſten Verſtande nur das *a priori* heiſsen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob ſodann in unſrer Erkenntniſs etwas dergleichen ſich finde, das iſt eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage.“ Die Gründe für dieſe ſeine Behauptung giebt er nicht an. Das iſt aber die eigentlich metaphyſiſche Frage.

8. Kant nimmt alſo das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *abſolute* und in der ſtrengſten Bedeutung, und verſteht darunter, daſs die Erkenntniſs ſchlechterdings gar nicht aus der Erfahrung ſei und ſeyn könne, ſo daſs der Menſch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung ſich derſelben bewuſst werden kann, aber ohne daſs unter ihren auch noch ſo entfernten Erkenntniſsquellen irgend eine Erfahrung ſei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläuftigſten Verſtande *a priori*, was wir voraus wiſſen können, ohne es erſt auf die Erfahrung ankommen zu laſſen;“ denn dabei iſt noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wiſſen können, nicht doch aus der Erfahrung entſprungen ſei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts ſtrengſter Bedeutung, *a poſteriori* ſeyn würde.

9. In der kritiſchen Philoſophie iſt nehmlich die metaphyſiſche Frage (in 7.), von der Lambert ſo wegwerfend ſpricht, von der gröſsten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philoſophiſchen Speculation und aller Gewiſsheit, welche das Schlieſsen aus Begriffen gewähren kann. Hume in ſeinen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand (5. Verſ. 1. Anm.) beantwortet dieſe Frage verneinend, leugnet alle Erkenntniſs *a priori*, in metaphyſiſcher Bedeutung, und dieſes war der Grund ſeines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin dieſe Behauptung führt, ſcheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derſelben Meinung geweſen zu ſeyn. Kant hingegen bejahet dieſe Frage, zeigt, daſs es Erkenntniſs *a priori*, in der ſtrengſten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derſelben ſind, woraus ſie entſpringt, und wie dadurch allein alle unſere Erkenntniſs gewiſs, aber auch nur darauf eingeſchränkt iſt, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, iſt die Abſicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch alſo nicht der Skepticismus begünſtigt, ſondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieſes ins Licht zu ſetzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberſtellen.

10. Hume behauptet nehmlich (Verſ. 2.): „Alle unſere Perceptionen (Vorſtellungen, deren wir uns bewuſst ſind) ſind von zweierlei Art. Die weniger ſtarken und lebhaften nennt man gemeiniglich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verſtandes); die der zweiten Art, welche einen gewiſſen Grad der Stärke haben, will ich Impreſſionen (ſinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen ſind die Copeien, Abriſſe (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impreſſionen, und jede ſchwächere Perception iſt eine nur geſchwächte lebhafte Perception.“ Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unſere Gedanken oder Ideen analyſiren, ſo laſſen ſie ſich immer in einfachere auflöſen, wovon jede die Copei einer der Idee correſpondirenden Empfindung iſt.

Da Hume die Allgemeinheit dieſes Satzes nicht beweiſen kann, ſo fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieſer Quelle, ſondern *a priori*, ſei, anzugeben, dann wolle er den ſinnlichen Eindruck (die Erkenntniſsquelle *a poſteriori*) angeben, der ihm correſpondire.

b) Wenn ein Menſch, wegen eines Fehlers ſeiner Organe, gewiſſer ſinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich iſt, ſo fehlen ihm auch die Begriffe, die aus dieſen Empfindungen entſpringen.

11. Kant giebt nun Humen ſeines Beweiſes (10. b.) wegen zu: daſs alle Erkenntniſs, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfange (ſ. M. I. 1. und den Artikel: *a poſteriori*, 2. C. 1.). Hat alſo Jemand einen Fehler in ſeinen Organen, ſo daſs er gewiſſer ſinnlichen Eindrücke nicht empfänglich iſt, ſo müſſen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus dieſen Empfindungen entſpringen, ſondern auch diejenigen, zu denen die ſinnlichen Eindrücke bloſs die Veranlaſſung geben. Wäre z. B. ein Menſch blind und fühllos, ſo könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigſtens nicht dadurch Veranlaſſung zu der Erkenntniſs bekommen, daſs zwei mal zwei vier iſt (ſ. *a poſteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntniſsvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht ſinnliche Eindrücke „Vorſtellungen bewirkten, und unſere Verſtandesthätigkeit in Bewegung brächten, dieſe Vorſtellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniſs der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heiſst.“ (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, daſs aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, daſs alle unſere Erkenntniſs urſprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume ſich ausdrückt, alle Gedanken bloſse Copeien der Impreſſionen wären, ſo daſs es, in ſtrengſter Bedeutung, gar keine Erkenntniſs *a priori* gebe. Denn es laſſe ſich wenigſtens denken, daſs unter unſerer Erfahrungserkenntniſs etwas ſeyn könne, was nicht die Copei einer Impreſſion ſei, ſondern was unſer Erkenntniſsvermögen, durch eine Impreſſion veranlaſst, aus ſich ſelbſt hergebe; ſo wie etwa von dem Gefäſs, in welches ich eine Flüſſigkeit gieſse, die Geſtalt, welche dieſe Flüſſigkeit bekömmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (ſ. Form). Wäre das nun, ſo lieſse ſich in jeder Erkenntniſs *a poſteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder urſprünglich aus dem Erkenntniſsvermögen herrührte, und eben ſo wenig durch Impreſſionen in uns kommen, als das, was in dieſer Erkenntniſs urſprünglich *a poſteriori* iſt, aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen kann.

13. Es kömmt alſo nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beiſpiel zu zeigen, daſs es wirklich Erkenntniſſe *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correſpondirenden Impreſſionen angeben kann, und das wollen wir leiſten. Daſs zwei mal zwei beſtimmte Aepfel vier ſind, dieſem Gedanken correſpondiren Impreſſionen, wenn ich nehmlich die Aepfel ſehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a poſteriori.* 2). Allein, daſs das ſo ſeyn müſſe, und daſs es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt ſo ſei, daſs man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei iſt vier, dieſem Gedanken kann keine Impreſſion correſpondiren. Ferner, wenn etwas nicht iſt, ſo kann es auch keine Impreſſion machen, noch viel weniger alſo, daſs es nicht ſeyn kann. Wie könnten wir alſo durch Impreſſionen wiſſen, daſs zwei mal zwei nicht eine Million ſeyn kann? Daſs aber etwas allemal ſo ſei, dem kann nicht anders eine Impreſſion correſpondiren, als ſo, daſs wir alle Impreſſionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich iſt. Geſetzt aber, es wäre auch möglich, ſo könnten wir doch nicht einmal wiſſen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impreſſion nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil ſonſt das Nichtſeyn mehrerer Fälle eine Impreſſion machen müſste, welches unmöglich iſt.

14. Von dem nun, was ſo ſeyn muſs, deſſen Gegentheil gar nicht möglich iſt, ſagen wir, es iſt nothwendig ſo, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, ſagen wir, es iſt allgemein ſo. Da nun beides nicht durch Impreſſionen in uns kommen und erkannt werden kann, ſo folgt, daſs Nothwendigkeit und (ſtrenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen ſind, woran man erkennen kann, daſs eine Erkenntniſs *a priori* ſei. Ohne allwiſſend zu ſeyn, könnte es nehmlich das erkennende Subject unmöglich vorherbeſtimmen, daſs eine beſtimmte Erfahrung eine gewiſſe Beſchaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich ſei, und welche immer ſtatt finden müſſe, daſs z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müſſe, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniſs eben darum *a priori* iſt, weil ſie nicht durch die Sinne entſpringt, ſo muſs ſie allein aus dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läſst ſich auch die Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniſs *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) iſt, vollkommen erklären. Wenn nehmlich das Erkenntniſsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs daſſelbe nicht anders erkennen kann, als ſo, daſs bei dem Geſchäft des Erkennens immer jene Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impreſſionen dieſe eben erkennbar macht, ſo iſt das Gegentheil jener Erkenntniſs *a priori* unmöglich, und ſie muſs immer, ohne Ausnahme, bei der nehmlichen Erkenntniſs ſtatt finden, d. i. nothwendig und ſtrenge allgemein ſeyn. S. Nothwendigkeit. (M. L. 6.)

16. Es laſſen ſich aber zwei Arten des Urſprungs der Vorſtellungen *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen denken; entweder iſt

a) nach Platos Meinung, die Vorſtellung ſelbſt mit dem Subject, welches dieſe Vorſtellung hat, zugleich da, ſo daſs das vorſtellende Subject, vor allem ſinnlichen Eindruck (Impreſſion), dieſe Vorſtellung hat, und ſich derſelben bewuſst iſt; dann heiſst ſie angebohren, ſ. Angebohren; oder

b) nach Kants Behauptung, das Erkenntniſsvermögen iſt nur ſo beſchaffen, daſs Verſtellungen *a priori* daraus entſpringen können, doch ſo, daſs erſt ſinnliche Eindrücke vorhergehen müſſen, die das Erkenntniſsvermögen zur Vollbringung ſeines Auftrags, Vorſtellungen und Erkenntniſs hervorzubringen, gleichſam wecken und in Thätigkeit ſetzen. Dann bringt das Erkenntniſsvermögen eine ſolche Vorſtellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines ſinnlichen Eindrucks, und um denſelben zur Erkenntniſs zu formen, aber doch aus ſich ſelbſt hervor; die Vorſtellung iſt *a priori* und dennoch erworben, aber die Möglichkeit derſelben liegt nicht in den ſinnlichen Eindrücken, ſondern dieſe öffnen nur die Quelle der Vorſtellungen *a priori*. Die Möglichkeit derſelben liegt vielmehr in der Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, und kann nicht erworben, ſondern muſs vor allen Vorſtellungen vorhanden, d. i. angebohren ſeyn. So iſt z. B. die Möglichkeit der Raumesanſchauung, aber nicht die Raumesanſchauung ſelbſt, angebohren.

17. Daſs aber die Vorſtellungen *a priori* ſelbſt nicht angebohren ſind, und folglich nicht nach 16, a, ſondern nach 16, b, entſpringen, folgt daraus, daſs es immer der ſinnlichen Eindrücke bedarf, ehe ſie zum Bewuſstſeyn gelangen, und daſs ihr Entſtehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. Deduction der Categorien. Dieſer Unterſchied iſt auch ſehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Ueberſinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entſtehen würde.

18. Noch muſs eine Erkenntniſs *a priori* von einer reinen unterſchieden werden. Eine Erkenntniſs *a priori* iſt nehmlich nur dann rein, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empiriſches) beigemiſcht, und auch nichts in derſelben aus einer auch noch ſo entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. S. *a posteriori*. Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniss *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewissheit behauptet wird, so muss der Grund dazu im Erkenntnissvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniss ist also nicht rein. Aber der Satz; zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniss, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewissheit beruhet auf der reinen Anschauung, dass, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Puncte zweimal vorstelle : :, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Puncte neben die andern setze . . . ., und sie durchzähle, nehmlich vier. Da ich nun an die Stelle der Puncte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weiss mit Sicherheit, dass es allemal so seyn muss (M. I. 5.).

19. Dass es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. dass zwischen zwei Puncten nur eine grade Linie möglich sei, dass die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Puncten sei, dass die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, dass es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a, die andre b nenne, a zu b, oder b zu a; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnissvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: dass alle

Veränderung eine Urſache haben müſſe (C. 5). In demſelben ſind zwei Vorſtellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Urſache, und 2. das Prädicat Urſach ſelbſt.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat angiebt, heiſst: müſſen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heiſst: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind aber die beiden Merkmale, daſs die Erkenntniſs *a priori* iſt (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung ſeyn, ſondern iſt ein Product des Erkenntniſsvermögens aus ſich ſelbſt, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Urſache, oder das Prädicat des Satzes, iſt *a priori*. Denn eine Urſache iſt das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weiſe folgt. In dieſem Begriffe ſind drei weſentliche Merkmale. 1. Daſs das, was man Urſache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daſs es jederzeit vorhergehet; und 3. daſs die Veränderung nothwendiger Weiſe darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniſs gehören alſo weſentlich zum Begriff Urſache, und daher kann dieſer Begriff nicht empiriſch, oder aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs *a priori* ſeyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derſelben ſ. im Artikel: Urſache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Urſache gehört, war aber auch ein empiriſcher Begriff, nehmlich das Subject Veränderung. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern (C. 213.). Dieſer Uebergang iſt aber zufällig, und wird erſt durch ſeine Urſache nothwendig, ſo wie auch die Art zu exiſtiren, oder der Zuſtand eines Dinges, deſſen Gegentheil, wenn nur ſeine Urſache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich iſt. Die Veränderung eines Dinges muſs ich erſt wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Urſache kann ich nicht wahrnehmen, ſondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in dieſem Begriffe enthalten ſind, nöthigen mich, eine dem Zuſtande vorhergehende Erſcheinung zu unterſuchen, ob ſie ſich auch durch Gründe unter den Begriff der Urſache ſubſumiren laſſe, d. h. ob ich ſie aus Gründen für die Urſache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache iſt daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniſs nicht rein (C. 3 u. 5). So widerſprechend das ſcheint, ſo richtig iſt es dennoch. Denn ein Satz iſt ein categoriſches Urtheil (d. i. ein ſolches, das ſeine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt), als Satz und Urtheil iſt nun obiger Satz nicht nur *a priori*, ſondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verſtand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, iſt nichts empiriſches; aber als Erkenntniſs überhaupt iſt der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empiriſcher Begriff iſt (18).

21. Man kann ſogar beweiſen, daſs es Erkenntniſſe *a priori* geben müſſe, und daſs es nicht möglich ſei, daſs es keine gebe, welches, wenn es geleiſtet wird, alle Beiſpiele zum Belage überflüſſig macht, mehr iſt, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich ſelbſt ein Beiſpiel einer Erkenntniſs *a priori* iſt. Es muſs in aller Erkenntniſs etwas *a priori* ſeyn. Denn

a) wenn wir erkennen, ſo ſind wir uns bewuſst, daſs dasjenige, was wir uns vorſtellen, nicht ein bloſses Hirngeſpinſt iſt, ſondern einen wirklichen Gegenſtand hat, den wir uns dadurch vorſtellen. Sollen aber unſere Vorſtellungen den Gegenſtand wirklich vorſtellen, ſo müſſen ſie mit ihm übereinſtimmen, ſo muſs der Inhalt unſrer Gedanken ganz an dem Gegenſtande zu finden ſeyn, wie etwa der Inhalt der Beſchreibung einer Stadt an und in dieſer Stadt ſelbſt. Stimmen auf dieſe Weiſe unſere Vorſtellungen mit dem Gegenſtande, den ſie

vorſtellen ſollen, überein, ſo iſt unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande wahr. Dieſer Wahrheit unſrer Erkenntniſs müſſen wir uns aber auch bewuſst ſeyn, denn ſonſt können wir nicht wiſſen, daſs wir Erkenntniſs und keine Träume und Spiele der Phantaſie haben. Wir müſſen uns aber der Wahrheit unſrer Erkenntniſs aus Gründen bewuſst ſeyn, die nicht etwa nur bloſs uns überzeugen, denn ſonſt könnte unſere vermeintliche Ueberzeugung auch eine bloſse Ueberredung ſeyn, die aus der beſondern Beſchaffenheit unſers individuellen Erkenntniſsvermögens entſpränge. Folglich müſſen unſere Gründe für die Wahrheit unſerer Erkenntniſs für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heiſst, unſere Erkenntniſs muſs gewiſs ſeyn. Daſs unſere Erkenntniſs gewiſs ſei, oder unſere Gründe für die Wahrheit derſelben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wiſſen, daſs ſie mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und das Gegentheil alſo unmöglich iſt, welches dann Jedermann einſehen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Folglich iſt in jeder Erkenntniſs etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heiſst, etwas *a priori*, und es iſt in jeder Erkenntniſs nur ſo viel Gewiſsheit, als ſie *a priori* iſt.

b) Eben darum muſs in jedem Urtheil die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. daſs die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung alſo etwas zufälliges, den Sonnenſchein und das Warmwerden des Steins betraf; ſo iſt doch der Begriff des Erwärmens der, daſs die Sonne die Urſache iſt, daſs der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das ſo viel heiſst, der Stein muſs nothwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umſtänden beſcheint. Und dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche allein macht, daſs jenes Urtheil gewiſs iſt. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloſs für mich Gültigkeit hatte, ſo, daſs ich ſagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiſs bin, daſs ſie Jedermann muſs gelten laſſen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber ſogar gewiſſe Erkenntniſſe, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen ſind (M. I. 8. C. 6.), die alſo ſtets unvermiſcht und rein von aller empiriſchen Erkenntniſs in unſerm Verſtande gefunden werden. Dieſe Erkenntniſſe, da ſie keinen Gegenſtand in der Erfahrung haben, den wir durch ſie erkennen, ſollten uns auf die Gedanken bringen, daſs wir mehr erkennen können, als bloſse Erfahrungen, daſs wir uns mit unſerm Verſtande in eine Region wagen, und etwas in derſelben erkennen können, bis zu der wir mit unſern Sinnen nicht reichen können. Und in dieſem Wahn haben auch viele Menſchen, durch dieſe Erkenntniſſe verleitet, geſtanden.

23. Gott, Freiheit und Unſterblichkeit ſind nirgends mit unſern Sinnen zu finden. Sie ſind nicht ſinnliche Gegenſtände, und dennoch iſt ein Begriff von ihnen in den Menſchen, von dem wir fragen müſſen, wie dieſer Begriff in dem Menſchen entſteht, ob er auch wirklich einen Gegenſtand hat, und ob auch, in dieſem Falle, der Begriff mit dem Gegenſtande übereinſtimme. Dieſe Erkenntniſſe, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verläſst, ſind uns ſogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntniſſe, weil ſie mit unſerer Moralität und mit unſerm Intereſſe ſehr genau verbunden ſind. S. Gott. Freiheit. Unſterblichkeit. (M. I. 9, C. 7.)

24. Man kann die verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe *a priori* (im weitern Sinne des Worts) ſo claſſificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntniſſe *a priori*.

Das ſind die Anſchauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorſtellungen des Objects (Anſchauungen) nothwendig und allgemein iſt, und daher aus der Anſchauungsfähigkeit entſpringen muſs. Ihrer ſind zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorſtellungen des Objects überhaupt nothwendig iſt — die Zeit;

b) was in allen äuſsern unmittelbaren Vorſtellungen des Objects nothwendig iſt — der Raum.

2. mittelbare Erkenntniſſe *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muſs gedacht werden, z. B. daſs es

Subſtanz ſei oder Accidens, daſs es eine Urſach habe und Wirkungen hervorbringe u. ſ. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytiſche, oder ſolche, wo das Prädicat durch bloſse Entwickelung des Subjects gefunden werden muſs, und alſo mit dem Subject nothwendig verbunden iſt, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demſelben Ort ſeyn; oder

β) ſynthetiſche, d. i. ſolche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden iſt, welches ſeinen Grund in dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher dieſe Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was geſchieht, muſs eine Urſache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft ſich die Vollſtändigkeit aller Erfahrungsreihen vorſtellt, und welches in keiner Erfahrung, die ſtets unvollſtändig iſt und wieder auf eine andere hinweiſet, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Urſache der ganzen Reihe aller Urſachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Erſten der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unſterblichkeit, die Idee von einem Zuſtande, der das Fortſchreiten zur Erreichung des höchſten Guts möglich macht; das höchſte Gut oder die Seligkeit iſt eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückſeligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moraliſcher und endlicher Weſen, S. Freiheit. Unſterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wiſſenſchaft, die ſich mit allen dieſen Erkenntniſſen *a priori* beſchäftigt, heiſst die Metaphyſik. In dieſer kann man entweder gewiſſe Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verſtand zur Erkenntniſs derſelben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann iſt die Metaphyſik dogmatiſch; oder man ſtellt dieſe Prüfung vorher an, ehe man dieſe Sätze gebraucht, dann iſt die Metaphyſik critiſch. Die Prüfung des Erkenntniſsvermögens ſelbſt, um den Urſprung, den Umfang und die Gränzen ſolcher Begriffe und Sätze zu erforſchen, heiſst die Critik der Erkenntniſsver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphyſik, welcher das Syſtem aller Erkenntniſſe *a priori* critiſch erforſcht, abhandelt, heiſst die Transcendentalphiloſophie; der Theil aber, welcher ſie auf einen einzelnen empiriſchen Begriff, z. B. den der Natur, eines Weſens mit Naturtrieben u. ſ. w. anwendet, Metaphyſik dieſer beſondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.
Deſſ. Ueb. eine Entd. S. 68. ff
Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.
Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.
Baumgartens Metaphyſ. §. 22.

Aberglaube.

Superſtition, δεισιδαιμονια, *ſuperſtitio*, *ſuperſtition*. Das Vorurtheil, ſich die Natur ſo vorzuſtellen, als ſei ſie den Regeln nicht unterworfen, die der Verſtand ihr als ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer dieſe Erklärung des Aberglaubens verſtehen, und die Richtigkeit derſelben einſehen will, der muſs von der ganzen Theorie der Erkenntniſs, nach den Grundſätzen der critiſchen Philoſophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher dieſe Theorie hier deutlich vorzutragen ſuchen.

I. Es iſt nehmlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, das der Verſtand hat;

2. Was für Regeln der Verſtand durch dieſes Geſetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man ſich die Natur ſo vorſtellen könne, als ſei ſie dieſen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und daſs dieſes ein Vorurtheil ſei.

1. Um demnach deutlich einzuſehn, was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, was der Verſtand hat, müſſen wir uns zuvörderſt einen deutlichen Begriff vom Verſtande und ſeinem Geſchäft machen.

a) Der Verſtand iſt, nach Kant, das Vermögen, nicht bloſs deutlicher Erkenntniſſe, ſondern der Erkennt-

niſſe überhaupt; weil eine critiſche Unterſuchung der Erkenntniſsvermögen zeigt, daſs die Sinne nicht etwa bloſs undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge ſind, vermittelſt welcher uns der Stoff zur Erkenntniſs geliefert wird. Nach der critiſchen Philoſophie ſind nehmlich alle die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, ſchmecken, ſehen, hören und riechen, uns ſelbſt, in ſo fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeſchloſſen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menſchen gäbe, welche ſie wahrnähmen, dennoch ſo vorhanden wären, als wir ſie wahrnehmen. Sondern ſie ſind ſelbſt Vorſtellungen, die eben ſo wohl aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, als ſeine Gedanken, nur mit dem Unterſchiede, daſs dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkührlich durch unſer Erkenntniſsvermögen hervorgebracht werden kann, ſondern daſs in ihnen etwas iſt, das unſerm Erkenntniſsvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, daſs z. B. ein Garten, den wir ſehen, aus unſern Augen eben ſo verſchwinde, als ein Gedanke aus unſerm Innern; oder daſs z. B. ein Elephant auch wirklich vor unſern Augen da ſtehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, ſolche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, daſs wir ſolche unwillkührliche Vorſtellungen, z. B. den Garten, den wir ſehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Dieſe Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, heiſst die Sinnlichkeit. Allein dieſe Eindrücke bekommen wir nicht mit einemmale, ſondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als ſähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, ſo rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben ſo groſsen Schnelligkeit, mit der ſie verbunden werden, ſo wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, ſeiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu ſeyn ſcheint. Wir können nehmlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so dass nun z. B. ein Garten u. s. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwickelung s. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntnis gehört aber

α) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntnis hervorbringen soll;

β) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelst der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntnis bestehet nehmlich

α) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, dass der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, β) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein blosses Gedankenspiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, dass auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. dass ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelst welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, dass sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; dass sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntnis wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntnis entstandene Product, oder das Erkenntnis, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b α) das Subject, und jede Vor-

ſtellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgeſtellt werden ſoll, ein Prädicat iſt. Die Erkenntniſs beſtehet nun in der (durch die Beſchaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder beſonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. ſ. w. iſt) beſtimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorſtellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) iſt nehmlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verſtand zu einer ſolchen Vorſtellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorſtellt, und daher Anſchauung heifst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir ſehe, die unmittelbare Vorſtellung eines Objects, ſo, daſs zwiſchen dem Gegenſtande, den mein Verſtand, ſeiner Natur gemäſs, der Anſchauung ſetzen oder unterlegen muſs, und der Anſchauung ſelbſt keine Vorſtellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten ſehe, oder wenn ich eine Muſik höre, ſo habe ich die Anſchauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Muſik denke, ohne daſs ich mir die Merkmale derſelben entwickele, ſo habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, deſſen Mannichfaltiges in einer Anſchauung vereinigt, unmittelbar vorgeſtellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgeſtellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects iſt nun das Subject möglicher Urtheile. So iſt mir z. B. jetzt vermittelſt meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbeſondere des Gefühls und Geſichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verſtande zu einer Anſchauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtiſch nenne. Der Verſtand vereinigt nehmlich, um dieſe Erkenntniſs hervorzubringen, jenes in der Anſchauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich ſind, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben ſind, weiter nichts iſt, als der noch gänzlich unbeſtimmte Begriff eines gewiſſen Objects. Nun fange ich an, dieſen Begriff zu beſtimmen. Zuerſt denke ich die in ihm,

vermittelſt der Anſchauung, gegebenen Vorſtellungen eines Tiſchblatts, der Füſse, der Farbe (welches noch kein Erkennen, ſondern ein bloſses Denken iſt); aber zweitens ſtelle ich mir dieſe Vorſtellungen als durch die Anſchauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtiſch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verſtand bringt dieſe Vorſtellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtiſch; endlich drittens wird auch noch dieſe Beziehung beſtimmt, oder ſo gedacht, daſs ich die Prädicate nur Einem Schreibtiſch, nehmlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; daſs ich ſie nicht von ihm verneine, ſondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich ſo, daſs ich nicht behaupte, der Schreibtiſch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beſchaffenheiten haben, ſondern vielmehr, er habe ſie wirklich. So iſt nun dieſe Beziehung der Vorſtellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig beſtimmt.

e) Wir ſehen hieraus, daſs zu einer jeden Erkenntniſs eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Syntheſis) von Vorſtellungen erfordert wird:

α) Die Vereinigung des, vermittelſt der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen ſinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorſtellung des Objects, welche Anſchauung heiſst.

β) Die Vereinigung des in der Anſchauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorſtellung, welche Anſchauung heiſst, auf das Object gehenden) Vorſtellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbeſtimmte) Begriff des Objects heiſst.

γ) Die Vereinigung der durch die Anſchauung gegebenen Vorſtellungen mit dem Begriff des Objects, ſo daſs ſie nun in einer beſtimmten Beziehung mit demſelben gedacht werden, ſo daſs derſelbe wieder, unter gewiſſen Beſtimmungen, dadurch beſtimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniſs beſteht.

f) Eine jede Vereinigung (Syntheſis) von Vorſtellungen beſteht nun darin, daſs, da ich mir jeder Vorſtellung einzeln bewuſst werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewuſst werde, zu einem Bewuſstſeyn aller derer, deren ich mir vorher bewuſst wurde, hinzuthue, und ſie ſo alle in einem Einzigen Bewuſstſeyn zuſammen faſſe.

g) Folglich iſt Erkenntniſs nur möglich durch dieſe Einheit des Bewuſstſeyns. Soll alſo ein Verſtand, d. i. ein Vermögen der Erkenntniſſe möglich ſeyn, ſo muſs es auch möglich ſeyn, uns der Vorſtellungen — deren wir uns als einzelner bewuſst waren (ſo daſs unſer Bewuſstſeyn ſo vielfach war, als wir Vorſtellungen hatten) — als einer einzigen, die ſie alle befaſst, bewuſst zu werden, oder Einheit des Bewuſstſeyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für ſich (innerlich, ohne auf ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen z. B. zu ſeiner Urſache zu ſehen) unmöglich iſt, heiſst ſein Weſen. Folglich iſt es das Weſen des Verſtandes, daſs er das Vermögen iſt, Einheit des Bewuſstſeyns (der Vorſtellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einſehen, was der Verſtand für ein eigenes, weſentliches Geſetz hat, nehmlich dieſes: daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Syntheſen (in e) und folglich unter der, alle Vorſtellungen vereinigenden, Einheit des Bewuſstſeyns ſtehen müſſe, ohne welche nicht einmal die Vorſtellung (es ſei nun Anſchauung oder Begriff) eines Objects möglich iſt (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verſtand durch ſein in (1) erklärtes eigenes, weſentliches Geſetz der Natur zum Grunde legt. Wir müſſen uns zu dem Ende nur erſt eine richtige Vorſtellung von dem machen, was hier Natur heiſst.

a) Es iſt hier nehmlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verſtehen, die uns irgend durch Anſchauungen unmittelbar vorgeſtellt, und folglich durch den Verſtand erkannt werden. Man nennt in der critiſchen Philoſophie das Object einer Anſchauung, in ſo fern

es noch nicht beſtimmt iſt (1, c, *), eine Erſcheinung, um damit anzudeuten, daſs es nicht an und für ſich, ſondern nur in der Reihe der Vorſtellungen des anſchauenden Subjects, obwohl unabhängig von ſeiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf ſeine Sinnlichkeit, vorhanden iſt. Folglich iſt die Natur der Inbegriff aller Erſcheinungen, oder aller ſinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht ſinnlichen Objecte, alles was an und für ſich exiſtiren mag, daher nicht erſcheinen, folglich nicht ſinnlich angeſchauet und alſo nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeſchloſſen wird.

b) Das in einer ſinnlichen Anſchauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewuſstſeyns (C. 143), weil durch dieſe allein die Einheit der Anſchauung möglich iſt, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unſerm Bewuſstſeyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorſtellung oder Anſchauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verſtandes aber, oder diejenige Handlung deſſelben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorſtellungen (ſie mögen nun Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) in Ein Bewuſstſeyn geſchieht, iſt keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil beſtimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logiſche Function der Urtheile nennt. Dieſer Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölfe), ſo viel nehmlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verſchieden beſtimmt werden kann (1, d).

d) Alſo muſs alles Mannichfaltige, ſofern es in einer Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung dieſer logiſchen Functionen der Urtheile beſtimmt, und dadurch in Ein Bewuſstſeyn verbunden werden.

e) Jede dieſer logiſchen Functionen muſs aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject beſtimmt, z. B. von welchem Umfange die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat ſey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beſchaffenheit die Beſtimmung ſei,

ob ſie etwas in dem Begriff des Subjects ſetze, bejahe, oder davon ausſchlieſse, verneine u. ſ. w. Dieſe Begriffe aber ſind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, ſie ſind Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewiſsheit hinein bringen und ſo alle Verſtandesverbindungen möglich machen.

f) Auf dieſen Begriffen beruhet alſo die Möglichkeit des Verſtandes, ſie gehören zu dem Weſen deſſelben, und heiſsen daher reine Verſtandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Alſo ſteht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

h) Dieſe Categorien ſind nun eigentlich die Regeln, welche der Verſtand der Natur, durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter dieſen Categorien ſtehet, ſo läſst ſich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für dieſe einzelne Categorie ausſagt, daſs nehmlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr ſtehe. So iſt z. B. der Begriff der Gröſse eine ſolche Categorie; folglich legt der Verſtand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läſst es gar nicht zu, daſs für uns eine andere (ſinnliche) Natur, als nach dieſer Regel, möglich ſey, daſs alle Erſcheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anſchauung, eine Gröſse haben müſſen, und da die Sinnlichkeit, vermittelſt welcher das Mannichfaltige in der Anſchauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, ſo müſſen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröſsen ſind, ſelbſt ausgedehnte Gröſsen ſeyn.

i) Die Möglichkeit der Natur ſelbſt beruhet alſo auf dieſen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verſtand.

3) Dennoch ſtellen ſich Manche die Natur ſo vor, als ſei ſie dieſen Regeln nicht unterworfen, und das iſt ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen iſt, und alſo nicht anders vorhanden ſeyn kann, und dennoch, wie wir geſehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Geſetze des Verſtandes verbundener Vorſtellungen iſt, wie kann man ſich denn die Natur anders vorſtellen, als ſie wirklich iſt? Das geſchieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart, in der Anſchauung darzuſtellen, welches die Einbildungskraft heiſst. Dieſe Einbildungskraft iſt zu jeder Erkenntniſs durchaus nothwendig, denn ſie muſs eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm ſchon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anſchauung darſtellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugethan und ſo eine Anſchauung erzeugt werden kann. Allein dieſe Einbildungskraft verbindet auch nach empiriſchen Geſetzen der Aſſociation, ſie ſetzt nehmlich zuſammen, ſo wie das Gedächtniſs, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und ſtellt es bildlich dar, geſetzt, daſs es auch nie vermittelſt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verſtand dieſe Zuſammenſetzung nicht gehörig nach den Verſtandesgeſetzen verbindet, ſondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluſs auf den Actus des Verſtandes hat, ſo entſtehet der Irrthum, daſs wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt iſt. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verſtandesgeſetze gezügelt, ſo entſtehen auch wachend ſolche Producte, als unſere Träume ſind, wenn wir ſchlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlafs abgehet, deſto eher für etwas Wirkliches halten können. So ſetzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verſchiedenen Thieren einen Leib zuſammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menſchenkopf, überzieht alles mit Federn von verſchiedenen Vögeln, und ſetzt ihm einen Fiſchſchwanz an (*Ho-*

rat. ars poet. v. 1. *fq.*); ſie kümmert ſich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieſes Phantoms, denn ſie urtheilt nicht. Wenn der Verſtand nun ſolche Dichtungen der Phantaſie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und ſie für möglich oder gar wirklich erklärt, ſo hat er einen Hang, ſich andere Geſetze als ſeine eigenen aufdringen zu laſſen, nehmlich hier die empiriſchen Aſſociationsgeſetze der Einbildungskraft, nach welchen ſie verbindet, wie es dem Gedächtniſs einfällt, ſtatt der Verſtandesgeſetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich ſeyn kann; ein ſolcher Hang aber heiſst ein Vorurtheil. Der Verſtand ſtehet dann gleichſam unter der Vormundſchaft der Phantaſie, welche ſtatt ſeiner verbindet, und er verhält ſich gegen ſie nicht thätig und ſelbſthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbſtthätigkeit) hat, ſondern leidend (paſſiv).

Beiſpiel. So iſt das Vorurtheil, daſs Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit ſind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantaſie hervorgebrachte Verbindung, welche vorausſetzen würde, daſs etwas in der Natur (nehmlich Cometen, die wir am Himmel ſehen, und alſo Naturdinge ſind), nicht den Naturgeſetzen unterworfen ſei, ſondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet alſo die Phantaſie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein ſinnlicher Eindruck correſpondirt, mit dem Cometen, den wir ſehen. Nach den Naturgeſezzen nehmlich muſs eine jede Veränderung ihre Natururſache haben, durch die ſie entſtehet. Gott aber iſt die Grundurſache aller Urſachen, das iſt nicht die unmittelbare Urſache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Urſache einer Wirkung in der Natur muſs zur Natur gehören, und in der Natur zu finden ſeyn, und können wir ſie auch nicht in der Natur wirklich finden, ſo müſſen wir ſie unſern Verſtandesgeſetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung muſs ihre Urſache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden ſchlieſsen. Der Satz aber, Gott iſt die Urſache des Cometen, heiſst ſo viel, als daſs der Comet jetzt da iſt, hat keine Urſache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Natururſache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verſtand ihr durch ſein weſentliches Geſetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das iſt Aberglaube. Dennoch iſt Gott die Urſache des Cometen, aber ſo, wie er die Urſache der Welt iſt, nehmlich, daſs wir uns die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit und ſelbſt das Vermögen, ſie durch Verſtandesgeſetze in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden (und ſo Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heiſst) als in ihm gegründet vorſtellen müſſen. S. Gott. Schöpfer. Vorſehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatsſchr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nehmlich, er ſei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntniſs iſt nehmlich entweder die *a priori*, oder die *a poſteriori*. Die erſte iſt unumſtöſslich, denn ihr Character iſt, daſs ſie nothwendig und allgemein iſt, und ihr Gegentheil iſt alſo nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntniſs *a poſteriori* iſt die aus Erfahrung, die alſo zufällig, und deren Gegentheil alſo ſo wohl möglich iſt, als ſie ſelbſt. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geſchieht, folglich ein Factum oder eine Thatſache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewiſsheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntniſs aus Erfahrung eben auf den Naturgeſetzen, oder den Regeln, welche der Verſtand der Natur durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (ſ. *a priori* 21.). Wer alſo das Vorurtheil hat, daſs die Natur jenen Regeln nicht unterworfen ſey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatſachen, und der unterwirft alſo ſeine Vernunft dieſen gänzlich, ohne eine Gewährsleiſtung für die Sicherheit derſelben zu haben, welche allein in den unumſtöſslichen Geſetzen zu finden iſt, nach welchen jedes Factum erfolgen muſs, und welchen ſich nichts in der Natur entziehen kann, weil es ſonſt ewig auſser unſerm Empfinden und Erkennen bleiben,

nie zu unſerm Bewuſstſeyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur ſeyn würde.

III. Der Aberglaube ſoll aber entweder die Stelle des Wiſſens oder des moraliſchen Handelns vertreten, und in ſo fern kann man ihn in den theoretiſchen und practiſchen eintheilen. Das Wort theoretiſch bedeutet nehmlich, in der critiſchen Philoſophie, nicht bloſs, was zur Erkenntniſs eines Gegenſtandes, und practiſch, was zur Anwendung dieſer Erkenntniſs gehört; ſondern theoretiſch iſt, was nach Naturgeſetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practiſch, was nach dem Sittengeſetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretiſche Aberglaube iſt alſo der, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach Naturgeſetzen, und der practiſche, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach dem Sittengeſetz anmaſst. Die Zahnſchmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heiſst daher einen theoretiſchen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über ſündliches gethan hat, iſt ein practiſcher Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniſs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heiſst, ſo kann der practiſche Aberglaube auch der religiöſe genannt werden, und in dieſer Rückſicht erklärt ihn Kant ſo: er iſt der Wahn, durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn iſt nehmlich diejenige Täuſchung, wenn man ſich einbildet, die bloſse Vorſtellung einer Sache ſei gleichgeltend mit der Sache ſelbſt, ſo iſt z. B. der Beſitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Beſitz deſſelben bloſs in der Vorſtellung. Da nun religiöſe Handlungen des Cultus, (der äuſseren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. ſ. w. in der Befolgung ſolcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche beſtehen, welche zu Gottes Abſichten als Mittel dienen ſollen, z. B. zur Belebung ſolcher Geſinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müſſen; ſo iſt derjenige, der ſchon ſolche

gute Geſinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, ſinget u. ſ. w. in einem Wahn. Es iſt aber ein abergläubiſcher Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Menſch thun kann, ohne daſs er eben ein guter Menſch ſeyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und alſo dadurch ſein ſündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. ſich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniſs ſtatutariſcher Glaubensſätze, d. i. dadurch, daſs man öffentlich erkläre, man nehme gewiſſe Lehrſätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Obſervanz und Zucht, d. i. dadurch, daſs man gewiſſe Kirchengebräuche, z. B. Faſten, beobachtet oder ſich Büſsungen auflegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloſſ. 2, 23.) eine ſelbſterwählte Geiſtlichkeit (ἐθελοθρησκεια), welches die Vulgata durch Superſtition überſetzt, und Hammond *ſpontaneus diuini numinis cultus* paraphraſirt. Dieſer Wahn iſt aber darum ein Aberglaube, weil er ſich bloſs Naturmittel (nicht moraliſche) wählt, die zu dem, was nicht Natur iſt (d. i. dem ſittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für ſich ſchlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird alſo hier als Urſache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen ſeyn können, und ſie folglich bloſs der willkührlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verſtandesgeſetzen, nach welchen nach Naturgeſetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moraliſche, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Geſinnungen ſind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienſt.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterſchied zwiſchen religiöſem Aberglauben und einer auf richtigen Vorſtellungen von der Gottheit gegründeten Religioſität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (δεισιδαιμονια). Darum ſollte (Ap. Geſch. 25, 19. 17, 22.) ſtatt des Worts Aberglauben, nach unſerm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienſt ſtehen, wie es Hammond auch in ſeiner Paraphraſe ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

b) So ſagt auch Theophraſt: der Aberglaube ſcheint nichts anders zu ſeyn, als Furcht vor der Gottheit: Ἀμείλιξ ἡ Δεισιδαιμονία δοκεῖν εἶναι δεῖλια πρὸς τὸ δαιμόνιον; doch ſagt er δειλία *metus*, nicht δέος *timor*, worin ſchon ein dunkel gefühlter Unterſchied zu liegen ſcheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib.* II. p. 377. *Colon.* 1688.) eine ſchöne Stelle über dieſen Unterſchied. „Obgleich die Furcht, ſagt er, wie einige wollen, ein Affect iſt, ſo iſt doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöſe Aberglaube (δεισιδαιμονία) nehmlich iſt (ſubjective) ein Affect, denn er iſt die Furcht vor den Göttern, die den Menſchen ganz durchdringt (ἐκπαθῶς τε καὶ ἐμπαθῶν). Allein dieſe Furcht vor dem affectloſen Gott iſt affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, ſondern von Gott abzufallen. Wer aber das ſcheuet, der fürchtet dem Böſen unterzuliegen, und ſcheuet das Böſe. Wer nun den Fall ſcheuet, der will ſich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weiſe meidet das Böſe.“

d) Die römiſchen Schriftſteller fingen zuerſt an, von dieſem Unterſchied zu reden, den nachher die chriſtlichen, ſowohl griechiſchen als lateiniſchen, auch neuern Schriftſteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II.* 43. *Sch.* 2.) darin ſetzten, daſs beim Aberglauben falſche Götter, hingegen bei der Religioſität der wahre Gott der Gegenſtand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn ſie nur darauf aufmerkſam gemacht hätten, daſs auch derjenige nicht der wahre Gott ſeyn könne, der durch religiöſe Handlungen des Cultus zu verſöhnen ſei.

e) Varro machte ſchon einen Unterſchied zwiſchen (religiöſer) Superſtition und Religion (*Anguſtinus de ciuit. Dei. l. IV. c.* 9.). „Der Religiöſe, ſagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubiſche fürchtet ſie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioſo vereri, ut parentes, a ſuperſtitioſo timeri, ut hoſtes*).

f) Nicht ſo gut unterſcheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c.* 28). „Diejenigen, ſagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder ſie überleben möchten (*ſibi ſuperſtites eſſent*) wurden davon

Superſtitiöſe genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleiſsig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hieſsen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superſtitiöſe einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöſe einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Auguſtinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap.* 30.) macht aber über dieſe Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, daſs Cicero hier bloſs aus Furcht vor den Landesſitten einen Verſuch mache, Religion von Aberglauben zu unterſcheiden, aber eigentlich kein Unterſcheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienſt ein Aberglaube ſei.

Laetantius (*de vera ſapient. l. IV. c.* 26.) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Auguſtinus, daſs auf dieſe Art kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen Aberglauben und Religion ſei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil ſeiner Kinder einmal, und derjenige ſuperſtitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müſſe das letzte deſto beſſer ſeyn, wenn das erſte ſchon gut ſei, und umgekehrt. Es ſei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religioſität verlieren könne, daſs man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleiſsig wiederholen müſſe, dem jenes Prädicat zukommen ſolle. Das Wort Superſtitiös rühre vielmehr davon her, daſs diejenigen, die es wären, ihre verſtorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und ſo machten, daſs das Andenken derſelben ſie überlebe (*qui ſuperſtitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müſſe der Menſch ſeyn, weil er zum Gehorſam gegen die Gottheit verbunden ſei (*quod hominem ſibi Deus religaverit*).

g) Seneca ſagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme iſt ein Freund Gottes, der Abergläubiſche ein Schmeichler (κολαξ) deſſelben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit ſagt, ſie liege in der Mitte zwiſchen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat ſchon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. chriſt. l. V. c.* 2310). Religiöſer Aberglaube, heiſst es bei ihm, iſt das zu groſse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgeſchriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiöſen Handlungen des Cultus, mit Vernachläſsigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgeſchriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung ſtehenden, religiöſen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutſchen Namen dieſes Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, ſo giebt das aber in der Zuſammenſetzung mit Glaube und Witz eine ſehr ſchlimme Bedeutung. Es zeigt nehmlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntniſsvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was ſeinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm ſein Gedächtniſs liefert, unter einander, und ſieht, hört, u. ſ. w. daher alles anders, als andere Menſchen, bloſs ſubjectiv; der Abergläubiſche hingegen phantaſirt, oder ſetzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffaſst zwar, ordentlich zuſammen, ohne aus ſeinem Gedächtniſs etwas mit einzumiſchen, aber er ſetzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenſtänden zuſammen, und hält dieſe Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen iſt ſchon die Anſchauung, beim Abergläubiſchen das Urtheil falſch. Jeder Aberglaube iſt eine Phantaſie, aber nicht jede Phantaſie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantaſie entſprungenen Glauben, ſo wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantaſie entſprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.
Deſſ. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.
Berlin. Monatsſchr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, derivé. Dieſes Wort bedeutet, daſs dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. ſ. w. in einem andern, welches ſein Princip heiſst, gegründet ſei. Es iſt dem Urſprünglichen entgegengeſetzt. So iſt der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeuſserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung ſetzt also den Begriff der Kraft voraus, dieſer aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Cauſalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nehmlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet ſind (C. 89). Abgeleitete Verſtandesbegriffe oder Prädicabilien ſind daher diejenigen Verſtandesbegriffe, die aus den urſprünglichen Verſtandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derſelben zuſammengeſetzt ſind. Man findet ſie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Cauſalität und Subſtanzialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Cauſalität einer Subſtanz, oder eine Subſtanz als Urſache betrachtet; die Wirkung dieſer Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Subſtanz von dieſer Cauſalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Categorie der Gemeinſchaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichſeyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinſchaft; die Gemeinſchaft oder Concurrenz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerſtandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunct, in dem ein Accidenz noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entſtehens, und eben ſo den Uebergang aus dem Zeitpunct, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang ſelbſt, ohne darauf zu ſehen, ob er aus dem Zeitpunct des Daſeyns in den des Nichtſeyns, oder

umgekehrt, geſchieht, iſt die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorie der Gröſse als Einheit giebt die Prädicabilie des Maaſses u. ſ. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollſtändiges Syſtem aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verſtandes, welches in einer vollſtändigen Transſcendentalphiloſophie nothwendig aufgeſtellt, und die Ableitung derſelben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebſt der Vollſtändigkeit derſelben nachgewieſen werden muſs (M. I. 120. 121.). Wenn dieſes geleiſtet iſt, ſo iſt der ganze Verſtand gleichſam ausgemeſſen, und ſein ganzes Geſchäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm ſelbſt, oder aus dieſen Stammbegriffen hervorgehen, erſchöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien iſt daher nichts anders, als die Darſtellung ihres Urſprungs aus dem reinen Verſtande, vermittelſt der Categorien oder primitiven Begriffe. So iſt dieſe Ableitung metaphyſiſch, im Gegenſatz gegen die logiſche, die nur darauf ſiehet, daſs es niedere Begriffe ſind, die unter höhern enthalten ſind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moraliſche.

Abſicht.

S. Zweck; Abſicht der Critik der reinen Vernunft, ſ. Critik der reinen Vernunft.

Abſolut,

ſchlechterdings, *interne*, *abſolute*, *abſolu*. Dieſes Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengeſetzt iſt, und zeigt alſo an, daſs etwas von einer Sache an ſich ſelbſt, ohne ſie mit andern zu vergleichen, alſo bloſs innerlich (*interne*) gelte. So iſt z. B. etwas abſolut möglich, wenn die Prädicate deſſelben einander nicht widerſprechen, und es alſo denkbar iſt. Das

iſt das Wenigſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, die abſolute Bewegung der Materie, und verſtehet darunter diejenige Bewegung derſelben, welche an und für ſich, in gar keinem Verhältniſs auf eine andere Materie, auſſer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 380. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen geſetzt wird, und zeigt dann an, daſs etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag ſie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, alſo uneingeſchränkt gelte. So heiſst z. B. etwas abſolut möglich, was unter jeder Beziehung exiſtiren kann. Das iſt das Meiſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, eine abſolute Herrſchaft, und meint damit eine ſolche, die in jedem Falle gilt; ein abſolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject iſt, z. B. unſer Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, ſondern auf das ſich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die abſolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daſs es zuſammen geſetzt iſt, in Beziehung auf irgend eine Anſchauung deſſelben (C. 465.).

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zuſammen, z. B. was innerlich unmöglich iſt, das iſt es auch in aller Beziehung. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, deſſen Gegentheil innerlich unmöglich, und was alſo innerlich nothwendig iſt, das iſt es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieſer Satz nicht. Manches nehmlich iſt in aller Beziehung nothwendig, von deſſen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein ſchlechthin oder abſolut nothwendiges Weſen heiſst ein ſolches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig iſt; von ſeiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher ſich auch Manche das Nichtſeyn deſſelben als möglich, und dieſes Weſen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I, 429. C. 482.).

Kannt braucht in der transſcendentalen Dialectik das Wort abſolut nur in der letztern Bedeutung, nehmlich von dem, was ohne alle Reſtriction oder Einſchränkung gilt (M. I. 430.). Abſoluter Raum, ſ. Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Abſch. S. 380. f.

Abſondern,

abſtrahiren, abtrennen, abziehen, iſoliren, *abſtrahere*, *abſtraire*. 1. Von einem Object, es ſei nun Anſchauung oder Begriff, gewiſſe Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heiſst, ſie davon abſondern, abtrennen, oder von ihnen abſtrahiren; und ſich das Object ohne dieſe Merkmale vorſtellen, heiſst, es iſoliren. So wird z. B. die Sinnlichkeit iſolirt, wenn wir uns bloſs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit dieſen ihren Eindrücken vorſtellen, und wir ſondern das Geſchäft des Verſtandes davon ab, oder abſtrahiren davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unſerm Bewuſstſeyn verdunkeln, was der Verſtand, durch ſeine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelſt der Abſonderung bleibt alſo von einer Vorſtellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

a) So abſtrahiren wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſsern Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, wenn wir von den Gegenſtänden alles das wegdenken, was ſie dadurch erhalten, daſs wir nicht anders, als durch die Vorſtellungskraft, zum Bewuſstſeyn derſelben gelangen können. Ein Tiſch z. B., den ich ſehe, iſt eben dadurch, daſs ich ihn ſehe, meine Vorſtellung, die nicht anders möglich iſt, als dadurch, daſs meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daſs meine Vorſtellungskraft dabei thätig iſt. Will ich mir nun nicht die Vorſtellung, Tiſch, nehmlich eben den, den ich ſehe, vorſtellen, ſondern das, was dieſer Tiſch wohl ſeyn mag, wenn er nicht, von mir, mir ſelbſt vorgeſtellt wird, oder, was er ſeyn mag, auſser meiner Empfindung deſſelben,

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für ſich iſt; ſo muſs ich die Art davon wegdenken, wie wir uns ſelbſt innerlich anſchauen, nehmlich als einen continuirlichen Fluſs von Vorſtellungen in der Zeit, denn zu dieſen Vorſtellungen gehört auch die äuſsere Vorſtellung Tiſch. Dann iſt der Tiſch nicht mehr in der Zeit, welche auſser unſrer Vorſtellung, an und für ſich, nicht vorhanden iſt; dann iſt er folglich auch kein Tiſch mehr; ſondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorſtellungsvermögen entſpringt, abſtrahiren, und die Zeit iſt eben die Form, welche die Vorſtellungen von dem Vorſtellungsvermögen erhalten; denke ich alſo die Art, wie das Vorſtellungsvermögen anſchauet, weg, ſo fällt auch die Zeit weg, und iſt unabhängig, ohne Wirkung des Vorſtellungsvermögens zu ſeyn, nichts. Man kann alſo nicht ſagen, alle Dinge überhaupt ſind in der Zeit, denn dann abſtrahirt man von dem Vorſtellungsvermögen, und denkt nicht bloſs ſolche Dinge, die von dem, mit Empfindung geſchwängerten, Vorſtellungsvermögen gebohren ſind, ſondern denkt vielmehr dieſe Bedingungen weg, und dann heiſst der Satz ſo viel als alle Dinge, ſie mögen in der Zeit ſeyn, oder nicht, ſind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben ſo abſtrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand denkt, d. i. wenn wir uns die Geſetze vorſtellen wollen, nach welchen der Verſtand verfährt, wenn der denkt, ſo denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluſs haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder ſeine alleinige Wirkung iſt, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders ſeyn kann, folglich zufällig iſt, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluſs der Sinne darauf u. ſ. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abſtrahiren heiſst nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. *La Nie Eſſais conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. §.* 9.) aber auch, die gemeinſamen Merkmale mehrerer Vorſtellungen von den eigenen Merk-

malen dieſer Vorſtellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewuſstſeyn verdunkeln, und die erſtern allein in Eine Vorſtellung des Verſtandes, welcher abſtracter Begriff heiſst, zuſammenfaſſen. Z. B. ich ſehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieſes Pferdes diejenigen, die es mit dieſem Hunde gemein hat, daſs es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da ſind der Huf, die Pferdegeſtalt, die geſpaltenen Klauen, und die ganze Hundegeſtalt, die Merkmale lebendig und Körper faſſe ich in einen Begriff zuſammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abſtracten Begriff nennt. Allein das iſt ganz unrichtig. Man abſtrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinſames Merkmal des Pferdes und Hundes, ſondern man abſtrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verſchiedenheit zwiſchen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten ſind. Denn der Begriff als abſtracter Begriff hat keinen Gegenſtand, es giebt kein abſtractes Thier. Die Chemiker ſind allein im Beſitz etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von andern Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben. Der Philoſoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenſtände zu thun hat, abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es ſo thun, daſs er entweder bloſs den Begriff eines Kindes *in abſtracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu ſagen abſtractes oder concretes Kind. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer Pünktlichkeit der Schule verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn man ſagt, die abſtracte Zeit, oder der abſtracte Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo hat es das Anſehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe

den Roſen, dem Zinnober, den Wangen eines geſunden Mädchens u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch davon abſtrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abſtracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behält man es wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzuſehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abſtrahirten Begriff anſiehet, nicht frei ſteht. Ich kann im erſtern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterſchiede der in der Erfahrung beſtimmten, durch Grundſätze *a priori* urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe (wie im obigen Beiſpiele von der rothen Farbe), verwehrt iſt (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transſc. Aeſth §. 1. S. 36. — II. Abſchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transſc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deſſ. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abſprung,

μεταβασις εις ἀλλο γενος, *ſaltus*, *ſaut*. Wenn man in einem Beweiſe das Princip, aus welchem man ihn führt, verläſst und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweiſe auszufüllen. Wer ſich z. B. anheiſchig macht, das Daſeyn Gottes aus dem cosmologiſchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweiſen, wird etwa ſo ſchlieſsen: alles, was exiſtirt, muſs eine wirkende Urſache haben, wodurch es exiſtirt, jede ſolcher Urſachen hat aber wieder ihre Urſache, da dieſes nun ins Unendliche fortgehet, ſo muſs es irgend eine abſolut erſte Urſache der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urſache, aber wohl Urſache aller jener Wirkungen iſt. Hier iſt nun ein ſolcher Abſprung. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität giebt es allerdings eine ſolche aufſteigende Reihe von Wirkungen zu Urſachen, die wiederum Wirkungen anderer Urſachen ſind, und der

Beweis bleibt alſo, ſo lange er es mit dieſer Reihe zu thun hat, bei den Naturgeſetzen, die nichts anders als Geſetze unſers Verſtandes ſind, wodurch die Natur möglich iſt; und ſo lange iſt er auch cosmologiſch. Da man aber in dieſer Reihe keinen abſolut erſten Anfang, und abſolut erſtes Glied finden kann, ſo ſpringt der Beweis aus den Grenzen der Naturgeſetze und folglich des Verſtandes heraus, behält bloſs den Begriff Urſache, und bildet ſich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollſtändigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibeles Object, d. i. ein ſolches, das nirgends in der Natur zu finden iſt, nehmlich eine unbedingte Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt. Ein ſolcher Abſprung im Beweiſe iſt nicht erlaubt; denn, da er ſein erſtes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Urſachen abhängender Wirkungen verläſst, ſo wird daſſelbe dadurch ganz müſsig und unnütz für den Beweis. Es müſste nehmlich nun bewieſen werden, daſs es eine ſolche unabhängige Welturſache gebe, da es nun ſo etwas nicht in der Welt giebt, ſo könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologiſchen Argument, oder der ſogenannte Carteſianiſche aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens. So ſpringt alſo derjenige, welcher aus dem cosmologiſchen Argument ſchlieſsen will, zuletzt doch über auf das ontologiſche Argument (M. I. 553. a. 486).

Abſprung, Ueberſprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zuſtand in den andern, ohne durch alle Zwiſchenzuſtände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keinen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*). Man nennt dieſen Satz das Geſetz der Continuität der Veränderungen. Das iſt ſo zu verſtehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zuſtande in einen andern übergehet, der dem erſtern entgegen geſetzt iſt. Da dieſe Zuſtände nicht zugleich ſeyn können, ſondern auf einander folgen müſſen, ſo geſchieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpuncte die zwei Zeitpuncte ſind, in welchen

die Zuſtände vorhanden ſind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorſtellen, welche AD heiſse Fig. 1. Was die Puncte A, B, C, D in der Linie ſind, das ſind die Augenblicke in der Zeit, nehmlich nicht Theile, ſondern Grenzen der Zeit. Ein Ding ſei nun im Zeitpunct A, in dem Zuſtande a (ein Menſch ſei z. B. geſund) und gehe über in den Zuſtand d (der Menſch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunct D erreicht. Da zwiſchen zwei Zeitpuncten, A und D, wären ſie auch noch ſo nahe an einander, immer eine Zeit AD ſeyn muſs, weil ſie ſonſt auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunct ausmachen würden; ſo muſs auch das Ding, indem es AD durchläuft, ſo viel Zwiſchenzuſtände durchlaufen, als Puncte in AD ſind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläſst, ſo iſt es nicht mehr im Zuſtande a, und kömmt doch nicht eher in den Zuſtand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es ſich zwiſchen A und D in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen a und d (in $\frac{d - a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Menſch iſt nicht mehr geſund, aber auch noch nicht recht krank, er iſt halb krank und halb geſund). Aber auch zwiſchen A und C iſt eine Zeit AC, und ein Zwiſchenzuſtand $(\frac{c - a}{2})$ den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunct B. Und ſo kömmt man zwar an Puncte, die A immer näher und näher ſind; da aber keiner derſelben A ſelbſt ſeyn kann, ſo ſind immer noch, ob zwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwiſchen, die wiederum ihre Zeitpuncte haben, in welchen das Ding in einem Zwiſchenzuſtande iſt, der zwar immer weniger und weniger von a unterſchieden, aber dennoch nicht a ſelbſt iſt (M. 1. 297. C. 253. f.). Dieſes Geſetz heiſst das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpuncte, zwiſchen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zuſtände ohne Zwiſchenzuſtand, ſo hieſse der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern ein Abſprung, welcher, wie wir geſehen haben, unmöglich iſt. Ein ſolcher Abſprung, Ueberſprung oder Sprung müſste

auch nicht die kleinſte Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in ſo ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nehmlich die krumme Linie AB. Der Abſprung wäre aber eine Succeſſion oder Folge zweier Zuſtände auf einander, d. i. ein Geſchehen, ohne daſs irgend eine Zeit zwiſchen beiden Zuſtänden läge, welches ſich widerſpricht; weil alle Succeſſion oder alles Geſchehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intenſität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zuſtande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, ſo muſs es nothwendig erſt $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läſst ſich immer noch eine Zwiſchenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal ſchwächer, ohne alle Zwiſchenzuſtände des Leuchtens zu durchlaufen, ſo wäre das ein Abſprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müſſen, unmöglich iſt (M. I. 295.).

Man ſieht, daſs hier nicht von der Wahrnehmung dieſes Ueberganges durch alle Zwiſchenzuſtände die Rede ſeyn kann, welche eben ſo wenig möglich iſt, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den ſie durchläuft, wahrzunehmen. Daher ſcheint uns das ſchnelle Durchlaufen der Zwiſchenzuſtände zuweilen ein Sprung zu ſeyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 253 — 256; 4, *** S. 281; II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Theſis. S. 486.

Abſtrahiren.

S. Abſondern.

Abziehen.

S. Abſondern.

Acceleration.

S. Beſchleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκος, *accidens*, *accident.* C. 229. Die poſitive Beſtimmung (Realität) einer Subſtanz, oder die Art, wie ſie exiſtirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glaſes; das Urtheil hingegen, daſs das Glas nicht weich iſt, legt demſelben kein Accidenz bei, ſondern verneint bloſs ein Accidenz, die Weiche, von demſelben. Das heiſst, die Realitäten oder poſitiven (bejahenden) Beſtimmungen ſind bloſs Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Beſtimmungen: ſ. Beſtimmung, Subſtanz. Die Prädicate der categoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas iſt zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtſeyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele iſt unſterblich. Die Sterblichkeit iſt nehmlich ein Accidenz, deſſen Nichtſeyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, iſt nehmlich zweierlei zu unterſcheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge deſſen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer daſſelbe iſt, und das nennt man die Subſtanz; und

b) etwas, vermöge deſſen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen ſo vorhanden iſt, oder ganz auf dieſelbe Art exiſtirt, als in dem vorhergehenden, und das heiſst das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Aſche. Daſſelbe Ding alſo, was als Holz exiſtirte, iſt nun, durch die Veränderung, welche vermittelſt des Feuers mit ihm vorgegangen iſt, als Rauch, Kohlen und Aſche vorhanden. Diejenigen poſitiven Beſtimmungen nun, vermöge deren daſſelbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Aſche iſt, ſind ſeine Accidenzen, z. B. der verſchiedene Zuſammenhang ſeiner Theile, die verſchiedene Farbe, ſpecifiſche Schwere, Brennbarkeit, u. ſ. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Subſtanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muſs auf irgend eine Art beſtimmt ſeyn, es läſst ſich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewiſſen poſitiven Beſtimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz iſt alſo ein Begriff *a priori*, der allen unſern Begriffen von wirklichen Gegenſtänden nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Categorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht categoriſch urtheilen könnten. Hätte Unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als poſitive Beſtimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, ſo könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber ſind nur an ſolchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen ſie haben. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht im innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſich wohl poſitive Beſtimmungen von ihnen denken, weil ſich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läſst, ohne daſs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann iſt auch nur von logiſcher Exiſtenz im Verſtande die Rede; nehmlich, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, ſinnlich oder überſinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categoriſchen Urtheile verbinden. Wird aber einer Subſtanz ein Accidenz ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Subſtanz exiſtire auch auſser dem innern Sinn mit dieſem Accidenz, welches das Accidenz erſt von einem bloſs logiſchen Prädicat unterſcheidet, ſo muſs das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Subſtanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden ſeyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Subſtanz ſelbſt, oder es iſt nicht immer daran vorhanden, dann iſt es ein wahres Accidenz; beides aber ſetzt voraus, daſs es in der Zeit exiſtirt, und alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand iſt. Daher hat ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar ſei, ſo wenig, als die übrigen Prädicamente des Ariſtoteles *).

5. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Accidenz läſst ſich nur, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empiriſchen Anſchauungen möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, oder zu denken, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz iſt der Wechſel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung der Succeſſion des Wandelbaren, deſſen Daſeyn in der Zeit verläuft. Dadurch nehmlich, daſs ich mir an dem Beharrlichen einen Wechſel denke, wird die Zeit vorgeſtellt, und dadurch, daſs etwas in der Anſchauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechſelt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erſcheinung in der Zeit ſeyn, ſo muſs ſie Accidenzen haben, welche wechſeln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und ſoll etwas an einem Dinge erkannt werden, ſo muſs es als eine poſitive Beſtimmung deſſelben gedacht werden können, dann muſs es aber auch mit andern poſitiven Beſtimmungen an einem beharrlichen Dinge wechſeln, weil es ſonſt weder von einem bloſs logiſchen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechſel bloſser Gedanken würde unterſchieden

*) *Auguſtinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimuntur, quae ſub x praedicamentis humano corde concipiuntur, ſed quod ex his nullum proprie deo conueniat, manifeſta ratio comprobat. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates ſummae eſſentiae euidenti rationepenitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppoſitionem, vel contrarietatem, vel accidens ſuſcipiunt, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

werden können. Dieſe Accidenzen nun ſind es, welche in der Zeit verflieſsen, entſtehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht ſie ſelbſt, ſondern die Subſtanzen, an denen ſie wechſeln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeiniglich, es ſei dasjenige, was den Subſtanzen inhärirt (*eſt ens, cuius eſſe eſt ineſſe*), und nennt das Daſeyn derſelben die Inhärenz, zum Unterſchiede vom Daſeyn der Subſtanz, welches die Subſiſtenz heiſst. Das Accidenz kann nehmlich nie wirklich (realiter), ſondern bloſs in Gedanken (logiſch, durch Abſtraction) von der Subſtanz abgeſondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Subſtanz wirklich vorhandenes, nie bloſse Negationen ſind, ſo ſind ſie doch weder Theile der Subſtanz, noch eine Art wirklicher Weſen, denen etwa die Subſtanz zur Stütze dient; denn dieſe würde auch abgetrennt von der Subſtanz, nur nicht geſtützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zuſtande, vorhanden ſeyn können. Nun iſt aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Subſtanz ihr Zuſtand: folglich hieſse obige Behauptung, daſs die Subſtanzen die Stützen der Accidenzen ſind, nichts anders, als die Accidenzen wären Subſtanzen, und die Subſtanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen ſind alſo nicht Dinge, ſondern Beſtimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Subſtanz und Accidenz drückt eigentlich kein ſolches Verhältniſs aus, wie etwa die der Urſache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht ſagen, es iſt ein Verhältniſs zwiſchen den Accidenzen und der Subſtanz, der ſie inhäriren. Denn die Accidenzen laſſen ſich nicht wirklich von der Subſtanz abſondern, ſondern es iſt nur eine logiſche Abſonderung (Abſtraction), wenn wir ſie für ſich allein, und dann im Verhältniſs zu ihrem Subſtrat der Subſtanz betrachten. Allein die Categorie der Subſtanz und des Accidenz macht alle Verhältniſſe möglich, ſie iſt die Bedingung aller Verhältniſſe, und daher gehört ſie unter den Titel der Relation (des Verhältniſſes (C. 230.). Denn die Dinge ſtehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältniſs mit einander. Die Subſtanzen werden z. B. als Urſachen betrachtet, welche auf einander wirken, das iſt, einen Wechſel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, dieſe Categorie liegt ſogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Subſtanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Subſtanz. Nur iſt zu merken, daſs die Quantität der materiellen Subſtanzen nur durch Hinzukunft oder Abſonderung der Theile wechſelt. S. Quantität. Die Modalität iſt ein Accidenz der Subſtanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich iſt, ſondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden iſt, ob bloſs in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erſcheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verſtandesgeſetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äuſsere, oder die des äuſsern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erſtern ſind im Raume und in der Zeit, die letztern bloſs in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äuſsern und einen innern Zuſtand haben, der letztere iſt aber nur möglich, wenn das Object ein Vorſtellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in weſentliche und auſserweſentliche. Die erſtern ſind diejenigen, welche mit der Subſtanz zuſammengenommen das Weſen derſelben ausmachen, und heiſsen Eigenſchaften (*Attributa*); die letztern aber ſind ſolche, welche wechſeln, ohne daſs das Weſen aufhört, und heiſsen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Subſtanzen bekommen von den weſentlichen Accidenzen ihren Namen; ſo lange z. B. an einer gewiſſen Subſtanz gewiſſe Beſtimmungen ſind, heiſst ſie Holz, ſind dieſe vermittelſt des Feuers andern gewichen, ſo heiſst ſie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empiriſche, und die erſtern in logiſche und me-

taphyſiſche eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erſtern Eintheilung iſt aus den Artikeln *a poſteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, daſs die Accidenzen entweder ſolche Beſtimmungen ſeyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, daſs ſie überhaupt gedacht werden, oder ſolche, die ihnen aus der Erkenntniſsquelle *a priori* anhängen, aus der ſie entſpringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. daſs jedes Ding die Wirkung einer Urſache iſt, und mit andern Dingen in Wechſelwirkung ſtehet. Der logiſchen zählten die Alten fünf, das Geſchlecht (*genus*), die Art (*ſpecies*), die Verſchiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in ſpecie*), welches letztere aber, wie wir geſehen haben, eigentlich ein metaphyſiſches iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moraliſches Gefühl, moraliſches Intereſſe, *ſenſus moralis*, *ſens moral*, *intérêt moral*. So heiſst die Vorſtellung von einem Werthe, der unſrer Selbſtliebe Abbruch thut (G. 16. *)). Ein Weſen nehmlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derſelben, alſo ſich ſelbſt, zum Gegenſtand ſeiner Begehrungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entſpringenden Neigungen dazu, heiſst die Selbſtliebe. Nun beſtehet der Werth einer Sache in derjenigen Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie für uns ein Gegenſtand des Begehrens ſeyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unſere Neigungen, oder die Quelle derſelben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Geſetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenſtände des Begehrens, deren Werth ſich nicht auf unſere Neigungen

gründete, ſondern denen vielmehr unſer Hang zur Befriedigung unſerer Neigungen nachſtehen müſste, ſo hätten dieſe Gegenſtände für uns einen noch gröſsern Werth; und die Vorſtellung von dieſem Werthe, die ſie eben zu Gegenſtänden des Begehrens für uns machte, hieſse Achtung. Wir begehrten dann dieſe Gegenſtände nicht um unſertwillen, ſondern um ihrentwillen, und ſetzten unſer eignes Selbſt und unſre Neigungen ihnen nach, wenn ſie nicht mit einander zuſammenſtimmen, d. i. die Vorſtellung von einem ſolchen Werthe thäte unſrer Selbſtliebe Abbruch. Es läſst ſich aber kein anderer Gegenſtand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengeſetz, oder ſolche Weſen, in denen wir uns auch das Sittengeſetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrungen denken.

1. Dieſe Achtung iſt eigentlich ein Gefühl, welches durch die bloſse Idee des Sittengeſetzes in uns gewirkt wird. Es iſt aber von allen übrigen Gefühlen ſpecifiſch verſchieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir bloſs ihren Urſprung *a poſteriori* erkennen; wir wiſſen nicht, ob uns ein Gegenſtand mit Luſt oder Unluſt erfüllen werde, aber die Idee des Geſetzes muſs ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widerſtehet; denn ſonſt könnten wir es unmöglich als Geſetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unſrer Naturtriebe vorziehen. Dieſes Gefühl muſs alſo ſo gut möglich ſeyn, als das Sittengeſetz ſelbſt, und wir ſehen *a priori* ein, daſs es möglich iſt.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluſs der Vorſtellung des Objects auf unſere Gefühlsfähigkeit vermittelſt unſrer Neigungen; nur dieſes wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengeſetzes ſelbſt gewirkt; denn wäre das nicht, ſo wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengeſetzes, ſondern ein Spiel des durch daſſelbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läſst ſich begreifen. Ich empfinde Luſt am Genuſs einer wohlſchmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie ſollte mir das nicht Luſt machen, was mir wohlſchmeckt, und auſserdem

meinen Hunger ſtillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengeſetz iſt unbegreiflich; denn wie eine bloſse Idee alle Luſt an wirklichen Gegenſtänden, die den Sinnen ſchmeicheln, und ungeſtüm fordernde Naturtriebe beſiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorſtellung werden, die wir uns von der Achtung machen müſſen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren beſtimmt wird. Wenn irgend ein ſinnlicher Gegenſtand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, ſo entſtehet eine Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo, wenn wir die Frucht bereits einmal genoſſen haben, und ihren Wohlgeſchmack und ihre hungerſtillende Kraft kennen, eine Neigung zu derſelben, deren Befriedigung mit Luſt verknüpft iſt. Nun kömmt aber die Vorſtellung des Geſetzes dazu, das oft wider unſre Neigung ſpricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Geſetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, ſo ſagt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorſtellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorſtellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar ſie ganz allein, ohne daſs etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Diebſtahl verknüpft iſt, mit wirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entſtehen, die gröſser wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkührlich, folglich nicht verdienſtlich ſeyn); ſo muſs

a) etwas in uns ſeyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derſelben hervorbringt, d. h. die Vorſtellung von der Befriedigung jener Neigung muſs mit Unluſt verknüpft ſeyn, ſobald dieſes Etwas wirkt. Dieſes Etwas iſt nun die bloſse Vorſtellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muſs.

b) Aber dieſes Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkührlich ſeyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, ſondern es muſs durch die Wirkung unſers eignen Willens auf unſre Fähigkeit, Luſt oder Unluſt zu fühlen, hervorgebracht werden.

c) Daher entſtehet hier das Unbegreifliche, daſs eine bloſse Vorſtellung der Vernunft das bewirkt, was ſonſt nur die Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes bewirken kann, und daſs der Wille vor dem durch die Vorſtellung des Gegenſtandes möglich werdenden Gefühl hergehet, und es hervorbringt, da ſonſt das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch daſſelbe hervorgebracht wird. Wir ſehen hier nur die Richtigkeit dieſer Vorſtellung ein; warum ſie unbegreiflich ſeyn muſs, werde ich in der Folge zeigen.

Dieſes unbegreifliche Gefühl nun iſt die Achtung für das Geſetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Geſetz iſt alſo zwar ein Gefühl, aber doch ein ſolches, das von jedem andern ſpecifiſch verſchieden iſt. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluſs der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes auf unſre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieſes allein aber muſs ſelbſt gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes finden, das Intereſſe am Gegenſtande nennen, ſo können wir ſagen, alle ſinnlichen Gegenſtände, zu denen wir Neigung haben, intereſſiren uns, oder flöſsen uns ein Intereſſe für ſich ein, aber an der Befolgung des Geſetzes nehmen wir ein Intereſſe (G. 38.); das Vermögen, ein ſolches moraliſches Intereſſe am Geſetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Geſetz, heiſst auch das moraliſche Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moraliſchen Sinn nennen. Es iſt eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorſtellung des Geſetzes wider die Neigung zu beſtimmen (die practiſche Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entſpringenden Einfluſſes des Geſetzes auf den Willen das moraliſche Gefühl heiſst. S. Intereſſe.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuss ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuss; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesezzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluss, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heisst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heisst nichts anders, als, wir sind uns bewusst, dass unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewusstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, dass

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) dass wir uns dessen bewusst sind, dass es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, dass andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Geſetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit deſſen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden iſt, enthält das Gefühl der Achtung keine Luſt, ſondern ſo fern vielmehr Unluſt an der Handlung in ſich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geſchieht. Dazu kömmt, daſs dasjenige, was unſrer Selbſtliebe Abbruch thut, uns zugleich zurückſetzt, indem es unſern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns ſelbſt, niederſchlägt, oder uns demüthigt. Alſo demüthigt die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes jeden Menſchen, indem dieſer mit derſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Und dieſes iſt ein negatives Gefühl, und wirklich pathologiſch, oder ein ſolches, das aus unſern Neigungen wider unſern Willen entſpringt; denn wir können nicht machen, daſs die Vorſtellung des Geſetzes uns nicht afficire, d. i. die practiſche Vernunft gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir in uns ſelbſt alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (G. 20). Wo das ſittliche Geſetz ſpricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Anſehung deſſen, was zu thun ſei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengeſezzes, wenn wir uns nicht daſſelbe ſelbſt gäben, und die Wirkung der practiſchen Vernunft, welche wir Achtung fürs Geſetz nennen, nicht Wirkung unſrer eigenen Cauſalität einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung iſt in ſo fern ſo wenig ein Gefühl der Luſt, daſs man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläſst. Man ſucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Laſt derſelben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ſolches Beiſpiel widerfährt, ſchadlos zu halten. Selbſt Verſtorbene ſind, vornehmlich wenn ihr Beiſpiel unnachahmlich ſcheint, vor dieſer Critik nicht immer geſichert. Sogar das moraliſche Geſetz ſelbſt, in ſeiner feierlichen Majeſtät, iſt dieſem Beſtreben, ſich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgeſetzt. Deswegen ſucht

man ſich einzubilden, es zwecke lediglich auf unſern Vortheil ab, um der läſtigen Achtung loſs zu werden, und es zum Gegenſtande unſrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da dieſer Zwang aber durch Geſetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practiſchen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbſtbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unſeres moraliſchen Zuſtandes) genannt werden kann. Dadurch nehmlich, daſs jenes Gefühl der Unluſt den Widerſtand der Neigung gegen das Geſetz aus dem Wege ſchafft, wird die Wirkung des Geſetzes auf das Subject poſitiv befördert, und in dieſer Rückſicht iſt jenes Gefühl zugleich Achtung für das Geſetz, welches Verhältniſs eigentlich nichts ſinnliches iſt, ſondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erſt den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practiſchen Einfluſs verſtattet, ſo iſt in dieſem Gefühl wiederum ſo wenig Unluſt, daſs man ſich an der Herrlichkeit des Sittengeſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaſse ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſiehet (P. 138. U. 16.). Darum kann dieſes Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz, aus beiden Gründen (a und b), zuſammen aber ein moraliſches Gefühl genannt werden (P. 133.). Dieſes Gefühl kann nun, zum Unterſchiede von den pathologiſchen, ein practiſches genannt worden.

7. Alle Achtung für Perſonen iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz, z. B. der Rechtſchaffenheit, der Wahrheit u. ſ. w., wovon die Perſon in ſich das Beiſpiel aufſtellt. Weil wir die Erweiterung unſerer Talente auch als Pflicht anſehen, ſo ſtellen wir uns an einer Perſon von Talenten auch gleichſam das Beiſpiel eines Geſetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Perſon von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Dieſe können Neigung, und wenn es Thiere ſind, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. ſ. w., ſo gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbſt Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, iſt noch nicht Achtung. Man kann ſogar über die Macht eines Menſchen erſtaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtſchaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Geſetzes durch die That beweiſet, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich ſelbſt eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewuſst ſind. Denn, da beim Menſchen immer alles Gute mangelhaft iſt, ſo ſchlägt das Geſetz, durch ein Beiſpiel anſchaulich gemacht, doch immer unſern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns ſehen, uns nicht ſo bekannt iſt, als unſere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erſcheint. Achtung iſt ein Tribut, den wir dem Verdienſte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äuſserlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das moraliſche Geſetz alſo beſtimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Weſen, den Gegenſtand der Handlung, oder was gut und böſe iſt *), ſondern auch ſubjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in ſo fern iſt daſſelbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluſs hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluſſe des Geſetzes auf den Willen beförderlich iſt (P. 158.).

9. Heinrich Home (Verſuche über die erſten Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) ſagt: „Wir haben ein beſonderes Gefühl, vermöge deſſen wir billigen oder miſsbilligen, und dieſes Gefühl iſt überflüſsig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun ſollen.“ Hiernach geht alſo ein Gefühl, das auf Moralität geſtimmt iſt, im Subject vor dem Geſetz her, oder es wird durch dieſes Gefühl beſtimmt, was Geſetz

*) Sollte nicht das αἰσθητήριον Hebr. 5, 14, das moraliſche Gefühl, als Anlage ſeyn?

für unſere Handlungen iſt. Das iſt aber unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung darf aber nicht ſinnlich, ſondern muſs das Geſetz ſelbſt ſeyn. Hätten wir keine ſinnlichen Gefühle, ſo hätten wir freilich keine Neigungen, und alſo auch nicht das Gefühl, welches Achtung heiſst; aber die Urſache der Beſtimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practiſchen Vernunft, und dieſes Gefühl kann daher ſeines Urſprungs wegen nicht pathologiſch, oder unwillkührlich aus der Neigung entſprungen, ſondern muſs practiſch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heiſsen. Dadurch, daſs die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluſs und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als ſei das Subject der Gegenſtand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniſs der reinen practiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Geſetzes durch die Wegſchaffung des Gegengewichts der Neigung, alſo relativ, oder im Verhältniſse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, welche objectiv als ein Sittengeſetz, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practiſche Vernunft verſchafft nehmlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daſs ſie der Selbſtliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegenſatze mit practiſcher Vernunft) alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das dann allein Einfluſs hat, Anſehn. Noch iſt hierbei zu merken: daſs, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit iſt, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens, ſie dieſe Sinnlichkeit vorausſetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, alſo auch das moraliſche, Grade haben muſs, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, ſo ſetzt das moraliſche Gefühl die Endlichkeit ſolcher Weſen voraus, denen das moraliſche Geſetz Achtung auflegt. Achtung fürs Geſetz kann alſo einem höchſten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hinderniss der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist, so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, dass durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nehmlich, sie muss mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmäfsig, und diese Beschaffenheit heifst auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmäfsigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da muss der Wille blos durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, blos um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtuug fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heifst auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Geſetz geſchehen ſollte, die Handlung iſt legal, aber nicht moraliſch. „Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſeyn, aber das iſt noch nicht die ächte moraliſche Maxime unſers Verhaltens, die unſerm Standpuncte, unter vernünftigen Weſen, als Menſchen, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaaſsen, gleichſam als Volontaire (Menſchen, die nicht dazu verbunden ſind) uns mit ſtolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. daſs wir wider unſre Neigungen genöthigt werden,) wegzuſetzen, und uns ſchmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Luſt thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer Diſciplin oder Zucht der Vernunft, und müſſen in allen unſern Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr nichts entziehen, oder dem Anſehn des Geſetzes (ob es gleich unſere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daſs wir den Beſtimmungsgrund unſeres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäſs, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen ſind die Benennungen, die wir allein unſerm Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar geſetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehn des heiligen Geſetzes iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächſten (Matth. 22, 37.) widerſpricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Geſetz, das Liebe befiehlt, und überläſst es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, ſich dieſe Liebe zum Grund-

ſatz ſeiner Handlungen zu machen. Es iſt aber hier bloſs von einer practiſchen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht ſinnlich lieben, weil er kein Gegenſtand iſt, der uns in die Sinne fällt, und alſo Einfluſs auf unſer Gefühl, und ſo eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menſchen iſt nun das wohl der Fall, aber es iſt nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenſtand nicht liebenswürdig iſt. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Geſinnung nach verworfenen, und dem äuſsern Anſehn nach, höchſt widerlichen Räuber haben. Gott lieben heiſst alſo, ſeine Gebote gerne thun, den Nächſten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, dieſe Geſinnung wirklich zu haben, ſondern darnach zu ſtreben. Das drücken auch die Worte Jeſu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, ſo wäre das Gebot überflüſſig, thun wir es aber nicht gerne, ſondern aus Achtung fürs Geſetz, ja macht das Gebot gar dieſe Achtung zur Triebfeder, ſo würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unluſt) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Luſt). Dieſes Geſetz ſtellt alſo das Ideal der Heiligkeit auf, oder die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortſchreiten nähern können. Könnte nehmlich ein vernünftiges Geſchöpf jemals alle moraliſche Geſetze völlig gerne thun, ſo müſste es keines Selbſtzwangs mehr bedürfen. Das iſt aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Anſehung deſſen, was zu ſeiner Zufriedenheit erfordert wird, ſo kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun dieſe mit dem moraliſchen Geſetze nicht einerlei Quelle haben, ſo wird ihre Zuſammenſtimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzuſammenſtimmung immer möglich ſeyn, alſo immer Achtung fürs Geſetz, die aber mit Unluſt verknüpft iſt (6, a), der Grund der Befolgung deſſelben ſeyn müſſen (10, b); das Geſetz wird daher immer Gebot für

ein ſolches Weſen bleiben (6, a), und ſeine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Geſetz wird ſich nie in Liebe zu demſelben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionsſchwärmerei (Ueberſchreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern auch der moraliſchen Schwärmerei (der Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt) in Anſehung der Liebe des Nächſten, vorgebeuget. Die ſittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geſchöpf (endliche Weſen) ſtehet, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz, ſein moraliſcher Zuſtand iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn verſetzt, der Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ſei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz (10, b), deſſen Joch ſie tragen müſsten, dem ſie gehorchen müſsten, ſondern die Handlung ſei ein Verdienſt, das ſie ſich machen könnten, ſo iſt das moraliſche Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, daſs die Triebfeder alsdann pathologiſch iſt, weil ſie in der Selbſtliebe beſtehet, ſo iſt es phantaſtiſch, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu ſchmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei. Es laſſen ſich wohl Handlungen andrer, wenn ſie bloſs um der Pflicht willen, und mit groſser Aufopferung geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch nur ſo fern Spuren da ſind, daſs ſie ganz aus Achtung für die Pflicht geſchehen ſind. Will man ſie aber Jemanden als Beiſpiel zur Nachfolge vorſtellen, ſo muſs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moraliſche Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unſerm Eigendünkel (eiteln Selbſtliebe) überläſst, uns auf verdienſtlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewiſs zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, dafs ſie nicht von unſerm Belieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Critik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nehmlich ſie ſei das Gefühl der Unangemeſſenheit unſeres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Geſetz iſt. Es iſt nun die Frage: wie ſtimmt dieſe Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben geſehen, dafs die Achtung ein Gefühl iſt, das durch die bloſse Idee des Sittengeſetzes in uns gewirkt wird (1); folglich muſs bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unſerm Vorſtellungsvermögen ſeyn, die für uns Geſetz iſt; aber

b) ſoll auch dieſe Idee durch das Vermögen unſers Willens ganz allein Einfluſs auf unſere Willensbeſtimmung haben, ſo dafs wir nichts weiter wollen, als was das Geſetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Geſetz will, und dieſe Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Geſetz Eingang bei uns verſchaffen. Da dieſes nun durch das Gefühl der Achtung geſchieht, ſo iſt dieſes Gefühl des Widerſtandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemeſſen wir noch dem Sittengeſetz ſind, oder wie ſehr wir immer noch hinter der Idee deſſelben zurückbleiben, und wie unangemeſſen alſo immer noch das Vermögen unſers Willens zur Erreichung der Idee des Geſetzes iſt.

c) Da es nun unſere eigene Vernunft iſt, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einfluſs auf unſern Willen auch zeigt, dafs es unſre Beſtimmung iſt, nach jener Angemeſſenheit zu ſtreben, ſo iſt die Achtung fürs Geſetz zugleich Achtung für unſern eigenen, durch die Vernunft beſtimmten Willen, und für unſre Beſtrebung, nehmlich die, die Angemeſſenheit unſers Willens zur Idee des Sittengeſetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterſcheidet ſich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

a) Ehrfurcht ist auch ein Gefühl, es wäre nehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. Ehren heisst aber dieses Interesse äussern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unsrer Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesse daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flösst Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11.*).

b) Schiller sagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung geht nur auf das Verhältniss der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäss handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt) Vernunftwesen erfreuen muss. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingredien der Hochachtung ausmacht. Achten muss auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müsste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn.“ Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, dafs Hochachtung nicht eine absolute Achtung ist, wie die Achtung fürs Gesetz, welche in Beziehung aufs Gesetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Wesen, welches das Gesetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Wesen, welches das Gesetz selten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, so rührt das davon her, dafs er zu seiner eigenen Entschuldigung sich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die subjective moralische Triebfeder (Achtung fürs Gesetz) die gesetzmäfsigen Handlungen; folglich rührt es von seinem Unglauben an die Tugend der Menschen her (R. 10. *)).

c) Das Gefühl des Erhabenen ist ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nehmlich der Achtung für unsere eigene Bestimmung. Wir nennen nehmlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unserer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Gröfse desselben zu fassen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unübersehbare egyptische Pyramide u. s. w. Nun ist unsere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung dessen fordert, was der Verstand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen sind nichts anders, als Vorstellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verstand liefert (s. *a priori.* 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber ist nur ein Vermögen, sich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufstellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenstandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen ist, und um dessentwillen wir eben den Gegenstand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unsere Gemüthsstimmung ist. Die Vernunft schreibt uns nehmlich, beim Anblick eines solchen Gegenstandes, die Zusammenfassung desselben durch die Einbildungskraft als ein Gesetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entstehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun ist es aber

nicht der Gegenſtand, den wir achten, ſondern das Geſetz der Vernunft, welches uns hier die Zuſammenfaſſung des Gegenſtandes in der Anſchauung eines Ganzen vorſchreibt, d i. unſere eigene Beſtimmung (14, c.); nur daſs wir hier dieſe unſere Beſtimmung mit dem ſinnlichen Gegenſtande verwechſeln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unſerer Vernunft über unſer ſinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unſere Vernunftbeſtimmung, gleichſam anſchaulich macht (U. 96.). Man kann alſo ſagen, das Gefühl des Erhabenen iſt das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen ſinnlichen Gegenſtand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heifst, und welcher uns Achtung einzuflöſsen ſcheint, die aber eigentlich Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft iſt. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloſse Vernunftidee des Sittengeſezzes unſern Willen beſtimmen kann, ſo daſs derſelbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Geſetz hervorbringt, iſt unbegreiflich. Wir können aber einſehen, warum es unbegreiflich ſeyn muſs. Die Willensbeſtimmung iſt nehmlich ein Phänomen, oder eine Erſcheinung im innern Sinn, dieſe kann nur wieder aus andern Erſcheinungen, die ihre Urſachen ſind, erklärt werden. Daher iſt es begreiflich, wie ein Gegenſtand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengeſetz iſt aber kein Gegenſtand in der Natur, ſondern ein bloſser Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloſs ſinnliche Gegenſtände als Urſachen erkennen, ſ. Urſache; überſinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengeſetz, ſind nur die Vorſtellung von einer Urſache überhaupt, ſie laſſen ſich bloſs als Urſache denken. Wir können alſo einſehen, daſs bei einer moraliſchen Handlung das Sittengeſetz als Triebfeder wirken müſſe. Da nun moraliſche Handlungen von unmoraliſchen im Begriff des Werths einer Handlung unterſchieden werden müſſen, ſo ſehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Geſetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindeſten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniſs des Ueberſinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich iſt.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluſs dieſes Artikels löſen. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, zwiſchen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns ſelbſt gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkührlich ſeyn (2, b.), und der, die Achtung entſpringt aus unſern Neigungen wider unſern Willen, wir können die practiſche Vernunft nicht gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (6, a.). Dieſer Scheinwiderſpruch hat ſogar Manchen auf den Gedanken gebracht, ſich die Achtung, die das Geſetz wirkt, und die Neigung, die der ſinnliche Gegenſtand wirkt, als zwei Triebfedern vorzuſtellen, die in uns unwillkührlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geſchäft aufzutragen, ſich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausſchlag für die moraliſch gute oder ſchlechte Handlung zu geben. Allein, die practiſche Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengeſetz ab, heiſst, wir können die Anlage zur Moralität nicht ſo gänzlich in uns ausrotten, daſs wenn wir an die Idee des Sittengeſetzes denken, gar keine Achtung für daſſelbe mehr in uns gewirkt werden ſollte. Dieſes kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practiſche Vernunft hier als eine Urſache gedacht werden muſs, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl iſt eine Wirkung in der Natur, und läſst ſich als Wirkung begreifen, nehmlich daſs ſie entſtehen muſs, wenn ihre Urſache vorhanden iſt. Die practiſche Vernunft iſt aber keine Urſache in der Natur, ſondern nur ein Analogon derſelben. Nun iſt aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derſelben wegfällt, weil ſie eine Urſache durch Freiheit iſt. Folglich kann ſie nur als Urſache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Menſch alſo practiſche Vernunft hat, iſt es begreiflich, daſs die Wirkung, die Achtung fürs Geſetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Urſache entſpringen muſs; aber es iſt nicht begreiflich,

daſs die practiſche Vernunft dieſe Wirkung durch Freiheit, alſo willkührlich, hervorbringe, von welcher Cauſalität wir keine Begriffe haben, ob ſie gleich bei dem Moralgeſetz vorausgeſetzt wird. Daher wird alſo die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber iſt in ſo fern nichts moraliſches, ſondern etwas pathologiſches, oder den Neigungen mechaniſch widerſtehendes; aber als von der practiſchen Vernunft bewirkt, als willkührlich und ſelbſtgewirkt gedacht, und iſt ſo fern nichts phyſiſches oder pathologiſches, ſondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 126 — 159.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

Acroamatiſch.

Acroamatiſche, discurſive, philoſophiſche Beweiſe nennt Kant diejenigen Beweiſe, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nehmlich eine Behauptung beweiſen will, ſo kömmt es darauf an, wie die Behauptung beſchaffen ſei. Iſt ſie von der Art, daſs wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichſam ſelbſt machen können, ſo wird dadurch daſſelbe gleichſam hervorgebracht, oder in Gedanken ſinnlich dargeſtellt, und folglich damit bewieſen. Dies Hervorbringen, oder ſinnliche Darſtellen in Gedanken, heiſst die Conſtruction, und iſt bei ſolchen Behauptungen, die nur acroamatiſch bewieſen werden können, nicht möglich. In den acroamatiſchen Beweiſen hat man den Gegenſtand der Begriffe, von denen geredet wird, bloſs in Gedanken, und drückt die Begriffe bloſs durch Worte, aber nicht durch ſinnliche Darſtellung aus. Das Wort acroamatiſch iſt griechiſch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatiſchen Beweiſen hört man bloſs die Beweisgründe, in den mathematiſchen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heiſsen, ſieht man ſie in der Conſtruction. Man nennt dieſe Beweiſe auch

discurſive, nach dem Lateiniſchen, welches ausdrückt, daſs ſie nur durch Worte geführt werden. In der Philoſophie giebt es keine andern Beweiſe, da ſie hingegen in der Mathematik gar nicht verſtattet ſind, weil in derſelben alles demonſtrirt, d. i. durch ſichtbare Darſtellung (Conſtruction) bewieſen werden muſs.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wiſſenſchaft vom Raum vermittelſt ſolcher Conſtructionen, nicht bekannt ſind, wird es nöthig ſeyn, erſt das Beiſpiel eines ſolchen nicht acroamatiſchen Beweiſes zu geben, damit ſie alsdann das Eigenthümliche des acroamatiſchen deſto deutlicher einſehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingeſchloſſenen Raum einen Triangel, ABC ſei das Bild eines ſolchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich ſolche Bilder der Gegenſtände, die er ſich in Gedanken vorſtellt, um ſich ſelbſt und andern deutlicher zu werden. Dieſe Bilder ſtellen aber niemals den Gegenſtand ſelbſt vollkommen dar. Denn der Triangel ABC ſchlieſst z. B. einen beſtimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden groſsen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingeſchloſſenen Raum verſtehet, welches kein Bild darſtellen kann. Von einem ſolchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er ſei gleichſeitig, oder die drei einſchlieſsenden Linien ſeien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man beſtimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder beſtimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) ſo, daſs alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct dieſer krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine ſolche krumme Linie heiſst ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heiſst dann der Mittelpunct dieſes Kreiſes, und jede ſolche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmeſſer des Kreiſes genannt, und ſei, in dieſem Fall, ſo lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derſelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deſſen Halbmeſſer auch die Linie (AB) ſei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreiſes iſt.

c) Endlich ziehe man von dem Durchſchnittspunct beider Kreiſe (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, daſs die drei Seiten eines ſolchen Triangels einander gleich ſind, iſt nun nicht acroamatiſch, ſondern intuitiv oder anſchauend, denn er wird nicht bloſs mit Worten, ſondern durch ſinnliche Anſchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht bloſs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, ſondern jedem möglichen Triangel, und man ſiehet aus demſelben, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Es heiſst nun ſo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchſchnittspunct der Kreiſe nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, iſt mit dieſer von gleicher Länge, denn ſie ſind beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchſchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) iſt ebenfalls von gleicher Länge mit derſelben, denn ſie ſind auch beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ACE).

c) Nun iſt es ein Grundſatz, daſs, wenn zwei Dinge ſo groſs ſind, als ein Drittes, ſie nothwendig beide von gleicher Gröſse ſeyn müſſen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchſchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit dieſer von gleicher Länge ſind, ſo müſſen ſie vermöge jenes Grundſatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heiſst, der Triangel muſs gleichſeitig ſeyn; welches eben bewieſen werden ſollte.

3. So beweiſen, heiſst demonſtriren, oder einen ſichtbaren, intuitiven oder anſchauenden Beweis führen, welches allein durch die Conſtruction (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders iſt es hingegen mit einem acroamatiſchen Beweiſe. Es ſei z. B. der Satz zu beweiſen: die Erſcheinungen ſtehen, ſofern ſie zugleich ſind, als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechſelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erſcheinungen, d. h. in jedem ſinnlichen Erfahrungsgegenſtande, die Subſtanz iſt, oder das, was immer bleibt, wenn ſich der Gegenſtand auch noch ſo ſehr verändert, in der Einbildungskraft darſtellen, und uns ſogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, daſs die Accidenzen, die wir an derſelben anſchaueten, durch die Wirkung beider Subſtanzen auf einander ſo wechſelten, daſs kein Accidenz in der einen Subſtanz B durch die Subſtanz A einem andern weichen müſſe, ohne daſs die Subſtanz A durch die Subſtanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. daſs keine Wirkung entſtehen könne, ohne eine Zurückwirkung, ſo wäre der Beweis anſchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis ſelbſt eine Demonſtration. Allein das iſt nicht möglich. Nur Gröſsen können conſtruirt werden, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung ſind Begriffe und keine Anſchauungen, oder ſinnliche Vorſtellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angeſchauet, oder ſinnlich vorgeſtellt, und nicht conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden. Der ganze Beweis muſs daher bloſs durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darſtellung der Sache ſelbſt, und kann alſo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende muſs ich mir erſt deutlich denken, was Erſcheinung, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung iſt, oder die Merkmale dieſer Begriffe in Gedanken aufſuchen. Weiſs ich nun, daſs Erſcheinung jeden ſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beſtimmt iſt, ſondern bloſs angeſchauet wird, Subſtanz das, was in dieſem Gegenſtande immer bleibt, Accidenz das, was an dieſem Gegenſtande immer wechſelt, und Wechſelwirkung diejenige Wirkung des Gegenſtandes auf ei-

nen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erſtern erfolgen kann, bedeutet, z. B. daſs ich mit dem Fuſs nicht auf den Fuſsboden meines Zimmers treten kann, ohne daſs der Fuſsboden auf meinen Fuſs zurückdrückt; dann ſind mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erſt möglich. Da der Beweis nun bloſs durch Begriffe geführt wird, ſo muſs ich wieder alle dieſe Begriffe verſtehen, oder die Gegenſtände, welche durch ſie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweiſenden Satze durchdenken, wodurch es mir erſt möglich wird, den Beweis ſelbſt zu faſſen und ſeine beweiſende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweiſende Satz iſt alſo: alle ſinnliche Gegenſtände, wenn ſie zugleich ſeyn ſollen, müſſen nothwendig ſo auf einander wirken, daſs die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich iſt. Es wird hier etwas von ſinnlichen Gegenſtänden behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an ſich iſt, das, unabhängig von unſrer Art zu erkennen, wirklich ſo vorhanden wäre, wie wir es erkennen (ſ. an ſich), noch ein bloſses Spiel unſerer Einbildungskraft. In unſerer Wahrnehmung folgt eine Vorſtellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorſtellungen auf einmal, ſondern nur nach einander bewuſst werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich ſeyn, d. h. ſollen wir ſinnliche Gegenſtände nicht für eben ſo nach einander exiſtirend halten, als wir ſie nach einander wahrnehmen, ſo muſs in unſerm Verſtande etwas ſeyn, wodurch die Ordnung, in der wir ſie wahrnehmen, für willkührlich erkannt, alſo dieſe Willkührlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es muſs jedermann begreifen können, daſs es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit beſtehet. Dieſes iſt nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verſtandesbegriff, d. i. einen ſolchen Begriff, der aus dem Verſtande entſpringt, und welchem der Stoff zur Anſchauung gleichzeitiger Dinge unterworfen ſeyn muſs.

Dieſes iſt der Begriff der Wechſelwirkung, vermöge deſſen alle gleichzeitigen Dinge als ſolche erkannt werden müſſen, die alle ſo auf einander wirken, daſs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich iſt. Ohne dieſen Verſtandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für ſolche halten, die in denſelben verſchiedenen Zeiten (alſo nach einander) exiſtiren, in welchen wir ſie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fuſsboden nicht auf meinen Fuſs zurück, und wüſste ich alſo nicht, daſs auch auf die Wahrnehmung des Fuſsbodens etwas in meinem Fuſs als nothwendig folgt, ſo wüſste ich nicht, daſs der Fuſsboden mit meinem Fuſs zugleich exiſtirte, ſondern da ich ihn erſt bei der Wirkung meines Fuſses wahrnähme, ſo wüſste ich bloſs, daſs dieſe Wahrnehmung auf die meines Fuſses folgte. Ich würde daher beide in verſchiedene Zeiten nach einander ſetzen, weil ich ſie ſo wahrnehme. Der Begriff der Wechſelwirkung macht es alſo möglich, daſs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Beſchaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verſchiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Dieſer Beweis iſt unumſtöſslich. Es wird gewiſs Niemand zeigen können, wie es möglich ſei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn ſie nicht Accidenzen an ſich hätten, die als wechſelſeitige Wirkungen von einander erkannt werden müſſen, ſo daſs das Gegentheil, daſs ſie nehmlich auch wohl nach einander ſeyn können, gar nicht möglich iſt. Allein die Gewiſsheit davon, daſs alle Erſcheinungen in durchgängiger Wechſelwirkung ſtehen müſſen, ſo unumſtöſslich ſie iſt, iſt dennoch nicht ſo in die Augen ſpringend, daſs man ſagen könnte, ich ſehe es gleichſam, daſs es nicht anders möglich iſt, ſo wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich ſehe, daſs zwei gerade Linien, ich mag ſie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einſchlieſsen, ſondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwickelung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatiſchen Beweiſen erſchwert das Zuſammenfaſſen derſelben in Ein Bewuſstſeyn; die Fehltritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen ſich leicht unſerer Aufmerkſamkeit, und daher, und weil der Gegenſtand nicht unmittelbar angeſchauet, ſondern nur durch Begriffe erkannt wird, iſt die Gewiſsheit in dem philoſophiſchen Beweiſe nie ſo zwingend und ſiegend, als in dem mathematiſchen, obwohl darum nicht weniger Gewiſsheit. (S. Apodictiſch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Ariſtocratie.

Aehnlichkeit,

ſimilitas, *reſſemblance*, iſt die Einerleiheit der Beſchaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B ſind nehmlich einander ähnlich, wenn ihre Beſchaffenheiten a und b einerlei ſind, hingegen ſind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beſchaffenheiten verſchieden ſind, ſo daſs A die Beſchaffenheiten a, b, c u. ſ. w. und B die Beſchaffenheiten α, β, γ u. ſ. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beſchaffenheiten einerlei, ſo iſt ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge ſind identiſch; ſind ſie nur in weniger Beſchaffenheiten einerlei, ſo iſt ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat alſo Grade, und fängt von der vollkommenſten Verſchiedenheit an, welches die unvollkommenſte Aehnlichkeit iſt, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenſte Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten iſt, wo alle Verſchiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtſchaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. ſ. w. §. 19.) folgendes Exempel der vollkommenſten Aehnlichkeit: „Wir wollen ſetzen, es wären zwei Häuſer erbauet worden, die einander in allem ähnlich ſind. Wir ſetzen ferner, daſs einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht ſehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hauſe alles, was er in demſelben ſiehet, ſorgfältig auffchreibet. Setzet endlich, daſs er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles auffchreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häuſern aufgezeichnet hat, ſo wird es einerlei ſeyn, und die Häuſer werden nicht zu unterſcheiden ſeyn."

2. Das Wort ähnlich ſagt Lambert (Architectonik, §. 136.) iſt aus den zwei Ableitungstheilchen an und lich zuſammengeſetzt, wovon erſteres ein Vorwort (Präpoſition), daher ein localer Verhältniſsbegriff iſt.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit iſt ein logiſcher Vergleichungs- oder Verhältniſsbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geſchlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nehmlich ſolche Begriffe zuſammengeſtellt werden, die gewiſſe Beſchaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Ariſtoteles ſeine Categorien nach der Aehnlichkeit zuſammen, daſs ſie von allen Dingen gedacht werden müſſen. Da er aber beim Sammlen derſelben, nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem ſie vollſtändig abgeleitet werden könnten, ſondern bloſs nach jener Aehnlichkeit verfuhr, ſo bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verſtandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und ſogar einen empiriſchen Begriff unter ſeinen Titel der Categorien, und war überdem nicht ſicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die ſeiner Aufmerkſamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelſt der Aehnlichkeit laſſen ſich die Dinge analogiſch ordnen, denn Analogie heiſst das Verhältnis der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit iſt ſelbſt ein Verhältniſsbegriff, denn es müſſen wenigſtens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Subſtanzen ſind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derſelben an beiden ei-

nerlei ſind, und ob es weſentliche Stücke oder Modificationen ſind.

Aeſthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aeſthetica.* Dieſe Namen gebühren eigentlich der Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läſst ſich nehmlich ein Syſtem aller Regeln denken, nach welchen wir durch ſinnliche Eindrücke Vorſtellungen erhalten. In dieſer Bedeutung iſt das Wort Aeſthetik ſehr richtig zuerſt von Kant und nach ihm von ſeinen Schülern gebraucht worden. Es iſt griechiſchen Urſprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Dieſe Wiſſenſchaft hat Kant zuerſt gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derſelben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aeſthetik vortrug, und die andern Theile derſelben zur Logik und Rhetorik ſchlug, oder ganz vernachläſſigte. Die Aeſthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verſchiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aeſthetik nehmlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verſtandes. Die Aeſthetik zerfällt wieder in drei verſchiedene Wiſſenſchaften, in zwei wirkliche Wiſſenſchaften *a priori*, und eine empiriſche Sinnenlehre. Die erſtern heiſsen die transſcendentale und die metaphyſiſche, die letztere die empiriſche oder pſychologiſche Aeſthetik.

2. Kant entdeckte nehmlich, daſs die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenſtänden zu erhalten, wodurch Vorſtellungen in uns entſtehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewiſſe urſprüngliche Beſchaffenheit haben müſſe, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden ſei, wodurch die Eindrücke einer gewiſſen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daſs hierdurch allein das Räthſel aufgelöſet werde, wie gewiſſe ſinnliche Gegenſtände gewiſſe ihnen allen zukommende Eigenſchaften haben müſſen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es ſei am

Himmel, oder auf der Erde, ſogar gewiſſe Eigenſchaften haben müſſe, die wir vorher, ehe wir die Gegenſtände noch mit unſern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B daſs wir behaupten können, ohne erſt den Verſuch anzuſtellen, ein Menſch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Geſchwindigkeit in lauter Schlangenlinien dieſen Weg mache.

3. Kant muſste alſo nothwendig darauf fallen, zu unterſuchen (C. 35.), ob ſich die Kenntniſſe von dem Urſprung aller der ſinnlichen Vorſtellungen, die den Gegenſtänden nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollſtändig und als Principien aller ſinnlichen Vorſtellungen (Anſchauungen) *a priori* vortragen, und als ſolche apodictiſch beweiſen lieſsen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transſcendentalen Aeſthetik führt (C. 31 — 37.), geleiſtet, wenigſtens die Idee dieſer Wiſſenſchaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht alſo einen Theil der Transſcendentalphiloſophie aus, oder der Wiſſenſchaften von dem Urſprung unſerer Vorſtellungen *a priori*, und zwar den erſten Theil der transſcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transſcendentalphiloſophie, welcher die Regeln der Wiſſenſchaft ſelbſt vorträgt (M. L. 38. C. 35.), im Gegenſatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Urſprung der Vorſtellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntniſs, Einfluſs zu verſchaffen.

4. In der transſcendentalen Aeſthetik wird alſo die Sinnlichkeit iſolirt, ſ. abſtrahiren, d. h. alles davon abgeſondert,

a) was der Verſtand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenſtand unſrer Vorſtellung wird, und alſo zur Empfindung gehört, d. i. die Vorſtellung von einem ſinnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als ſolche Vorſtellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anſchauungen heiſsen. Dieſe reinen Anſchauungen müſſen alſo allen übrigen ſinnlichen Vorſtellungen, ſie mögen uns nun vermittelſt der Werkzeuge der Sinne als in der Erſcheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgeſtellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet ſich, bei dieſer Unterſuchung, daſs es zwei ſolcher reinen Formen ſinnlicher Anſchauungen, als Principien der Erkenntniſs *a priori*, gebe, nehmlich Raum und Zeit, wodurch die transſcendentale Aeſthetik in zwei Abſchnitte zerfällt, nehmlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anſchauungen *a priori*. In dem erſten Abſchnitt wird gezeigt, wie Anſchauungen *a priori* entſpringen können, die für alle äuſserlichen, ſinnlichen Anſchauungen *a poſteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben; in dem zweiten wird daſſelbe für alle ſinnlichen Anſchauungen *a poſteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transſcendentalen Aeſthetik können aber auch nicht mehr als dieſe zwei Elemente enthalten ſeyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorſtellungen, ſelbſt die der Bewegung, etwas Empiriſches oder was nicht nothwendig und immer iſt, vorausſetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgeſtellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgeſtellt wird, Schall und Töne, iſt für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und ſubjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menſchen anders ſeyn. So lange aber noch irgend Anſchauungen, wäre es auch nur in der Phantaſie, möglich ſind, müſſen ſie, auch von dem Blinden und Tauben, die äuſsern im Raum, und alle in der Zeit, vorgeſtellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von dieſen beiden Elementen der reinen Anſchauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der gröſsten Wichtigkeit ſind, wovon ich hier nur die erſte erläutern will,

weil sie die transscendentale Aesthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erscheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Diese erste Anmerkung nun bestehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transscendentale Aesthetik lehrt: dass alle unsere Anschauungen nichts als Vorstellungen von Erscheinungen sind. Dies ist Kants wahre Meinung über die Grundbeschaffenheit unserer Sinnlichkeit (M. I. 69.). Er behauptet damit, dass die Dinge, die wir in Raum und Zeit anschauen, kurz alle Körper, nur Vorstellungen sind, die als Erscheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin sie sich befinden, nur in uns, in unsern Vorstellungen, existiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unserm Anschauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorstellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit seyn, da diese allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. kurz des ganzen sinnlichen Gegenstandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie lehrt, dass eine undeutliche, das ist, eine dunkele oder verworrene Vorstellung sinnlich (*repraesentatio sensitiva*) sei (Baumgartens Metaphys. §. 383.), dass also die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorstellungen sei. Die sinnlichen Vorstellungen (*idées sensitives*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an sich ab, und drückten diese Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diese Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen nicht mit Bewusstseyn auseinander setzen könnten, weil die Anzahl der mechanischen Wirkungen auf unsere Sinne zu gross, und diese Wirkungen selbst zu klein wären (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe: Nouveaux Essais sur l'Entendem. humain Liv. IV. Ch. VI. p.* 368.). Allein das ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung (*phantôme sensitif*), welche die ganze Lehre

derſelben unnütz und leer macht. Der Unterſchied zwiſchen einer undeutlichen und deutlichen Vorſtellung iſt bloſs logiſch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kömmt dabei bloſs darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntniſsvermögen zur Auseinanderlegung (Analyſirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt, welches allein der Gegenſtand der Metaphyſik iſt. Kant giebt das Beiſpiel des Begriffs eines Rechts. Der geſunde Verſtand denkt ſich unter demſelben eben daſſelbe, was die ſubtilſte Speculation aus demſelben entwickeln kann, nehmlich daſs wenn derſelbe mit einer Handlung verbunden werden kann, ſie mit einer Forderung verknüpft ſei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgeſetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen ſollte. Allein im gemeinen und practiſchen Gebrauche iſt man ſich dieſer mannichfaltigen Vorſtellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewuſst. Daraus folgt aber nicht, daſs dieſer Begriff dann ſinnlich ſei, und eine bloſse Erſcheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erſcheinen, ſondern der Begriff deſſelben liegt in der Vernunft, und ſtellet eine gewiſſe moraliſche Beſchaffenheit der Handlung vor, nehmlich nicht die moraliſche Beſchaffenheit derſelben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn dieſe heiſst Pflicht, ſondern dieſe Beſchaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Weſen, gegen das gehandelt wird, und das iſt eine Beſchaffenheit, die den Handlungen an ihnen ſelbſt, und nicht in der bloſsen Erſcheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anſchauung gar nichts, was einem Gegenſtande an ſich ſelbſt zukommen könnte, ſondern bloſs die Erſcheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und dieſe Fähigkeit, ſolche Eindrükke zu erhalten (Receptivität), heiſst die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntniſs des Gegenſtandes an ſich ſelbſt nicht liefern, wenn man auch die Erſcheinung bis auf den Grund durchſchauen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie hat daher allen Unterſuchungen über die Natur und den Urſprung unſerer Erkenntniſſe einen ganz unrichtigen Geſichtspunct angewieſen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nehmlich, wie wir geſehen haben, den Unterſchied zwiſchen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verſtand Erkannten) bloſs als logiſch, und ſuchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorſtellungen. Allein dieſer Unterſchied iſt offenbar transſcendental, oder hängt von dem Urſprung der Vorſtellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der ſinnlichen und Verſtandes Gegenſtände ſelbſt, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt, wie ſie nehmlich unabhängig von dem, was ihnen unſer Erkenntniſsvermögen leihet, ſeyn mögen, nicht bloſs nicht deutlich, ſondern gar nicht. Sobald wir nehmlich unſere ſubjective Beſchaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzuſtellen, wegnehmen, ſo iſt das vorgeſtellte Object, z. E. der Tiſch, mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt, Gröſse, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen ſeyn, denn es iſt die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches die Vorſtellung Tiſch hat, wodurch derſelben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Geſtalt, noch Gröſse möglich iſt. Und das heiſst nun eben, dieſer Tiſch iſt eine Erſcheinung, und nicht ein Ding an ſich. S. An ſich.

11. Es iſt hier freilich noch ein Unterſchied merkbar. An einer jeden Anſchauung iſt etwas zu finden, was ihr weſentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menſchen überhaupt gilt. An einer Anſchauung iſt aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weiſe zukömmt, was nicht von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, ſondern von der beſondern Stellung oder Organiſation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Siehet man bloſs auf dieſen Unterſchied, ſo pflegt man das Erkenntniſs des erſtern eine ſolche zu nennen, die den Gegenſtand an ſich ſelbſt vorſtellt, die zweite aber nur die Erſchei-

nung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterſchied in der Erfahrung, nicht aber den Unterſchied zwiſchen den Erfahrungsgegenſtänden (den Erſcheinungen überhaupt) und dem, was ſie an ſich ſelbſt mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unſere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterſchied transſcendental heiſst. Bleibt man aber bei jenem empiriſchen Unterſchied ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchiehet) und ſieht jene empiriſche Anſchauung, welche man in der Erfahrung das Ding an ſich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte) als die Vorſtellung von einer bloſsen Erſcheinung an, ſo daſs darin gar nichts, was irgend die Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt der transſcendentale Unterſchied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung der Gegenſtände, mit nichts weiter, als mit Erſcheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erſcheinung.

12. Die Anmerkung in 8. beſtehet ferner aus der Bemerkung:

b) Dieſe transſcendentale Aeſthetik iſt nicht bloſs ſcheinbare Hypotheſe, ſondern unumſtöſslich gewiſs (M. I. 741. C. 63.). Denn die Wiſſenſchaften vom Raum und der Zeit, vermittelſt der Conſtructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wiſſenſchaften, welche ihre Sätze nur durch Anſchauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumſtöſsliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müſſen, und folglich nicht empiriſch ſeyn können, alſo in einem Anſchauungsvermögen *a priori* gegründet ſeyn müſſen, von dem eben die tansſc. Aeſthetik die Principien aufſtellt. S. objectiv.

13. Der Beſchluſs der transſcendentalen Aeſthetik (in Kants Critik der reinen Vernunft) ſtellt nun das ganze Reſultat derſelben auf. Sie zeigt, daſs durch reine Anſchauungen *a priori*, Raum und Zeit ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft iſt, die durch

die Critik derſelben ſoll gelöſet werden. S. Anſchauungen und Transſcendentalphiloſophie.

14. Die metaphyſiſche Aeſthetik könnte noch von der transſcendentalen getrennt werden, und würde die Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* ſeyn, im Gegenſatz der transſcendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphyſiſche Begriffe vom Raum und der Zeit befaſſen und auf den einzigen empiriſchen Begriff einer empiriſchen Anſchauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimenſion, der Beharrlichkeit, dem Vorherſeyn und Nachherſeyn, dem Zugleichſeyn u. ſ. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgeſondertes, vollſtändiges und ausführliches Syſtem dieſer Wiſſenſchaft, welches doch nöthig iſt, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verſtandes, oder die Prädicabilien vollſtändig zu finden, um das, was an einer Anſchauung rein iſt, von dem Empiriſchen an derſelben abzuſondern, u. ſ. w.

15. Die empiriſche Aeſthetik iſt die Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a poſteriori*, und gehört zur Pſychologie (ſ. Pſychologie) oder Anthropologie (ſ. Anthropologie). Sie giebt die Kunſt zu beobachten, zu erfahren u. ſ. w. und iſt wie jede empiriſche Wiſſenſchaft unerſchöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aeſthetik vollſtändig ausgeführt werden können.

16. Die Deutſchen ſind die einzigen, welche ſich vor Kant des Worts Aeſthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geſchmacks nennen. Baumgarten hatte nehmlich die Hoffnung, daſs die Critik des Geſchmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft erhoben werden könnten. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, ſondern durch den Geſchmack gefühlt wird. S. Geſchmack. Auch ſind die Regeln oder Criterien des Schönen bloſs empiriſch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, daſs etwas ſchön ſeyn müſſe. Daher iſt es rathſam, die Cri-

tik des Geſchmacks entweder nicht ferner Aeſthetik zu nennen, und dieſe Benennung nur der Wiſſenſchaft zu geben, welche wir rationale Aeſthetik genannt haben, oder ſie als einen Theil der empiriſchen Aeſthetik zu betrachten, und Aeſthetik des Schönen oder des Geſchmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29. — 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 — 64. 73. II. Th. Transſc. Logik. Einl. S. 76.
Deſſ. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.
Baumgarten Metaphyſ. §. 383. 395.

Aeſthetiſch,

αἰσθητον. So heiſst das Prädicat, welches das Verhältniſs einer Vorſtellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbeſondere aber zum Gefühl der Luſt oder Unluſt. S. den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil iſt äſthetiſch (M. II, 464. U. 23.) heiſst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object iſt ſein Beſtimmungsgrund. Das Wohlgefallen iſt äſthetiſch, wenn es aus der Sinnlichkeit entſpringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegenſatz gegen das intellectuelle, welches ſeine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher ſelbſt gewirkt iſt. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee iſt äſthetiſch, wenn ſie ſich auf eine Anſchauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen engliſchen Gartens. Die Deutlichkeit iſt äſthetiſch (C. Vorr. 12. der erſten Ausgabe) d. i. ſinnlich, durch Beiſpiele und Gleichniſſe hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorſtellungen und Urtheile anſchauend machen; ſie iſt der logiſchen entgegengeſetzt, welche durch Entwickelung der Begriffe entſtehet.

Aeuſsere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenſchaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, ἀπάθεια, *phlegma (in significatu bono)*, *apathie*. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben, in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreitz zur Bewegung des Gemüths widerstehet. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, dafs ein Mensch mit sich spielen läfst, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines seinen Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäfsigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibt sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der grofsen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der gröfsten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, dafs nicht die äufsern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

ſondern allein die Tugend den Menſchen glücklich machen, und daſs ihm folglich die erſtern gleichgültig ſeyn müſsten. Man kann hiervon den Artikel höchſtes Gut nachſehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectloſigkeit und Weisheit identiſche Ideen. Dieſe Weisheit wurde alſo auch in abſoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menſchen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden iſt. Die Stoiker unterſchieden aber vierlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (βοπη, *propenſio, motus non voluntarius, ictus, pulſus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (ἕξις, *ceſſio*);

c) die willkührliche Begierde nach demſelben (συγκαταθεσις, *conſenſio*);

d) den eigentlichen Affect (ὁρμη, *incitatio, impetus*).

Die drei erſten Momente ſahen ſie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten ſie, als etwas unmoraliſches, und verlangten von ihrem Weiſen, daſs er ſie unterdrücken müſſe. Die Stoiker unterſchieden zweierlei Affectloſigkeit:

a) die des Weiſen, der ſich von ſeinen Rührungen und Begierden nicht hinreiſsen läſst, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühllöſigkeit nennen.

Die letztere hielten indeſſen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche ſittliche Affectloſigkeit. Hieraus erhellet, daſs die Affectloſigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verſchieden war von der Affectmäſsigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

---

*) Seneca ſagt (*Epiſt. IX.*) *Noſter ſapiens vincit quidem incommodum omne, ſed ſentit; illorum ne ſentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μεν ειναι, απαθη δε ουκ ειναι ſagen Pythagoras, Plato und Ariſtoteles. Das iſt die Meinung des Auguſtinus (*de Civ. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil diſtat inter Stoicorum aliorumque philoſophorum opinionem de paſſionibus et pertur-*

4. Die Ariſtoteliker lehrten nehmlich, daſs die Affecten nicht moraliſch wären, ſondern nur gemäſsigt werden müſsten.

Eine Affectloſigkeit dieſer Art iſt edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121

J. Lipſii manuductionis ad Stoicam philoſophiam lib. III. Diſſ. VIII. p. 151.

Afficirt

werden, ἀλλοιουσθαι, *affici*, heiſst, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entſpringt, der den Stoff zur Vorſtellung eines Gegenſtandes giebt. Ohne ein ſolches afficirt werden kann ſich das Gemüth nur mit Vorſtellungen beſchäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derſelben entſprungen ſind. Ohne ſolche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewuſsſeyn der Vorſtellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns ſchon bewuſst ſind, ſind ohne dieſe Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorſtellungen *a priori*, die nur Formen der empiriſchen Vorſtellungen ſind, einen Inhalt gäbe. Alle empiriſchen Vorſtellungen ſetzen ein ſolches afficirt worden ſeyn voraus, d. h. es iſt etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth ſelbſt entſpringt, und welches wir daher, der Beſchaffenheit unſers Gemüths gemäſs, auf eine uns unbekannte Urſache auſser dem Gemüth beziehen müſſen,

---

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortaſſe dicunt eas in ſapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius ſapientiam, qua utique ſapiens eſt, vllo errore obnubilant, aut labe ſubuertunt. Accidunt autem animo, ſalva ſerenitate ſapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrſcheinlich ſprachen die Stoiker zuweilen von dem Weiſen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müſſen, und behaupteten dann von ihm eine abſolute Affectloſigkeit; zuweilen aber von dem Weiſen in der Erfahrung, wie er unter Menſchen möglich ſei, und verwarfen dann blos jenen eigentlichen Affect (3. d.) und nannten dieſe Beherrſchung ſeiner ſelbſt Affectloſigkeit. Cicero behauptet ſchon (*De Finib. lib. III. et IV.*) daſs die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verſchieden geweſen wären.

welches man das Ding an ſich, ſ. An ſich, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, daſs es ein ſolches Ding an ſich gebe, ſondern dieſe Beziehung iſt bloſs die Folge davon, daſs wir, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes gemäſs, alles, und alſo auch den Stoff der empiriſchen Vorſtellungen, für eine Wirkung erkennen müſſen, wodurch folglich auf eine Urſache hingewieſen wird. Dieſer Stoff iſt nehmlich gegeben, er iſt nicht Wirkung des Gemüths, er iſt ein Eindruck auf das Gemüth (Empfindung), das Gemüth iſt afficirt worden, ſind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck afficirt werden ſchon von Cudworth (*de aeternis iuſti et honeſti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nehmlichen Bedeutung gebraucht. „Darin ſtimmen alle überein, ſagt er *), daſs diejenigen, welche empfinden, nicht ſelbſt wirken, ſondern leiden, oder daſs die Empfindung ein Leiden ſei. Kein Vernünftiger zweifelt nehmlich daran, daſs bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide.“ Kant redet nur nicht davon, daſs der Körper afficirt werde, denn das iſt eine Erfahrung, ſondern davon, daſs das Gemüth eine Einwirkung leide, wodurch es erſt möglich wird, daſs wir ſinnliche Gegenſtände wahrnehmen; weil ſonſt keine Vorſtellung von einem Erfahrungsgegenſtande entſtehen, ſondern das Gemüth die Gegenſtände aus ſich ſelbſt hervorbringen, und ſich alſo eine Welt nach Belieben müſste ſchaffen können.

Kant. Critik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(logiſche oder analytiſche) Verwandtſchaft, *affinitas, connexion des eſpeces.* So heiſst diejenige Eigenſchaft der Begriffe, daſs ſie gewiſſe Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui ſentiunt, non agere, verum perpeti, aut ſenſum perpeſſionem eſſe. Primum nemo ſanus dubitat, in omni ſenſu corpus eius, qui ſentit, affici atque perpeti aliquid.*

ähnlich ſind; daſs gewiſſe Merkmale des reinen Begriffs mit gewiſſen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identiſch) ſind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenſalze iſt z. B. der, daſs ſie Salze ſind, welche einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack haben, aus den Säuern die darin aufgelöſeten Materien niederſchlagen, den Veilchenſyrup grün färben u. ſ. w. Der Begriff der Kalkerden iſt, daſs ſie diejenigen Erden ſind, welche im natürlichen Zuſtande mit allen Säuren brauſen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenſalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinſchaftliches Merkmal, wodurch ſie folglich mit einander verwandt ſind, oder in Affinität ſtehen, nehmlich, daſs ſie beide abſorbiren, oder ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logiſches Geſetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nehmlich daſs die Verwandtſchaft zweier Begriffe, wäre ſie auch noch ſo nahe, ſo lange beide nicht identiſch ſind, nie von der Art iſt, daſs ſich nicht noch eine nähere denken lieſse. Beide können alſo ſo gedacht werden, daſs ſie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtſchaft ſtehen, als unter ſich, oder noch weniger von ihnen unterſchieden ſind, als von einander. Dieſes Geſetz gebietet alſo einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch ſtufenweiſes Wachsthum der Verſchiedenheit, d. h. der Uebergang geſchieht nicht durch Sprünge (ſ. Abſprung), ſondern durch einen Uebergang nach dem Geſetz der Continuität, nach welchen zwiſchen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt iſt, als beide unter ſich verwandt ſind.

2. Kant nennt dieſes Geſetz auch das Geſetz der Continuität der Formen, nehmlich der logiſchen Formen, worunter die Logiker die Arten verſtehen *).

*) *Cicero Top. 7. Formae ſunt, quas Graeci ἰδέας vocant, noſtri, ſi qui haec forte tractant, ſpecies appellant — utroque verbo idem ſigni-*

S. Form. Dieſes Geſetz entſpringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logiſchen Geſetze.

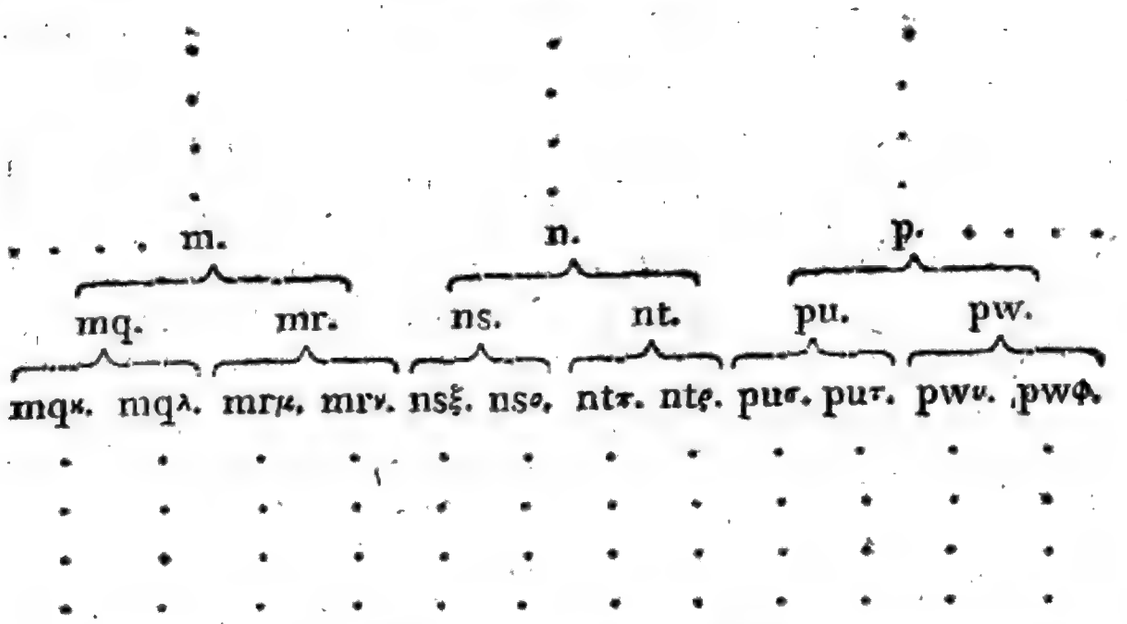
1. Man muſs die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läſst ſich denken, daſs zwei noch ſo heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff iſt, unter welchem ſie beide ſtehen, und vermittelſt deſſen ſie homogen oder gleichartig ſind. Dies heiſst daher das Geſetz der Homogeneität. S. Homogeneität

2. Man muſs die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabſetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein ſolcher angeſehen werden könnte, unter dem noch andere Arten ſtehen. Wenn daher ein Begriff auch noch ſo zuſammengeſetzt iſt, ſo läſst ſich doch denken, daſs er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, ſo daſs Arten, die unter ihm ſtehen, entſpringen. Dies heiſst das Geſetz der Specification oder der Verſchiedenheit.

Durch das erſtere Geſetz ſteigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man ſich nun die Idee der Vollendung des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs der Begriffe nach beiden Geſetzen vor; dann ſind alle Begriffe mit einander verwandt, weil ſie alle insgeſammt, ſie mögen durch noch ſo viele Merkmale logiſch beſtimmt worden ſeyn, dennoch nur von einen einzigen oberſten Gattung abſtammen. In dem ganzen Umfange dieſes ſyſtematiſchen Zuſammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns dieſen Zuſammenhang etwa unter folgendem Bilde vorſtellen:

---

ficatur — Formae igitur ſunt hae, in quas genus, ſine ullius praetermiſſione, dividitur, vt ſi quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.



Dieſe einzelnen und mit einander verbundenen Buchſtaben machen zuſammen, ſo wie ſie hier dargeſtellt ſind, ein Feld des ganzen ſyſtematiſchen Zuſammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchſtabe ſei ein Begriff, der andre unter ſich hat, welche zuſammengeſetzter ſind, und daher hier aus mehreren Buchſtaben beſtehen. Der Begriff pwφ z. B. iſt verwandt mit dem Begriff mrμ, dies fällt zwar nicht ſogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen iſt, dem erſten Anſchein nach, kein gemeinſchaftlicher Begriff; allein nach dem Geſetz der Homogeneität haben die Begriffe m und p, wenn man ſie in ihre Merkmale auflöſet (analyſirt), gewiſs ein gemeinſchaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder beſtehet aus den einfachen Begriffen c, d und e, und p aus c, f und g, folglich ſind pwφ und mrμ mit einander verwandt durch den Begriff c, welcher ſowohl ein Merkmal von m, als auch von p iſt. Aber näher als mrμ iſt nsξ mit pwφ verwandt, wenn n die Merkmale c, f und h hat; noch näher endlich iſt pwυ mit pwφ verwandt, und noch näher pwφx mit pwφy u. ſ. w., und ſo läſst ſich zwiſchen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die ſich nicht ein Begriff ſetzen lieſse, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter ſich. Es läſst ſich aber auch nicht auſser dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht werwandt wäre. Dieſes giebt daher nach dem Geſetz der Homogeneität, von den zuſam-

mengeſetzten Begriffen pwφ und mrμ hinauf zu den einfachern m und p, wodurch alle Begriffe unter einen Geſichtspunct gebracht werden, oder nach dem Geſetz der Specification von den einfachen m, n und p hinab zu den zuſammengeſetztern mqκ, mqλ, mrμ u. ſ. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logiſchen Grundſatz, der ſo heiſst: es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt (ſ. abſondern) und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennt wären, ſondern alle mannichfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum, il n'y a point de vuide dans les formes* *)). Die Begriffe m, n, p ſind keinesweges die oberſten, geſetzt, daſs wir auch in der Erfahrung mit unſerm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muſs noch mit n und p verwandt ſeyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen oberſten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logiſche Grundſatz der Affinität: Alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. l. §11.). Die Begriffe pwφx und pwφy ſind Unterarten von der Art pwφ, alſo ſehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als pwν und pwφ, aber die Vernunft kann ſich doch noch Arten denken, die zwiſchen pwφx und pwφy in der Mitte ſtehen, z. B. pwφz, ſo daſs x aus dem Begriff ξ, z aus ζη und y aus ηθ beſtände, dann iſt offenbar pwφz oder pwφζη näher verwandt mit pwφx d. i. pwφξζ als pwφy d. i. pwφηθ, und ſo fort.

---

*) *Leibnitz: Nouveau eſſais ſur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI. ed. d. Raſpe.*

3. Dieſes Geſetz der Affinität hat alſo eigentlich den Nutzen, daſs es die Geſetze der Homogeneität und Specification, indem es durch einen ſtufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige erzeugt, inſofern ſie insgeſammt aus einem Stamm entſproſſen ſind, mit einander verbindet. Die Arten mq× und mr× ſind beide aus dem Begriff m entſproſſen; alſo verſchiedene Zweige dieſes Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus dieſem Stamm entſproſſenen Begriffe, ſind ſie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus dieſem Stammbegriff entſprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die ſo nahe mit einander verwandt wären, daſs nicht eine noch nähere Verwandtſchaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung ſich denken lieſsen (M. l. 81 f. C. 688.).

4. Dieſes logiſche Geſetz der Affinität (*continui ſpecierum ſ. formarum logicarum*) wäre aber umſonſt, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logiſches Geſetz nicht möglich ſeyn, wenn nicht auch der Verſtand wirklich durch ein ſolches Geſetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anſchauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muſs daher wirklich für den menſchlichen Verſtand unmöglich ſeyn, anders, als nach dieſem Geſetz, den vermittelſt der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logiſche Geſetz der Affinität ſetzt daher auch ein transſcendentales Geſetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, ſo daſs wir nicht nur logiſch ſo denken, ſondern dieſes auch in der Natur ſo finden müſſen; weil die Natur nichts anders iſt, denn der durch die Verſtandesgeſetze zu einer Erkenntniſs verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein ſolches transſcendentales Geſetz der Affinität, ſo würde der Verſtand durch jenes logiſche Geſetz, in ſeinem Gebrauch zur Erkenntniſs der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengeſetzt ſeyn möchte. Dieſes Geſetz muſs alſo auf einem transſcendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, aber

nicht auf empiriſchen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es ſonſt ſpäter kommen würde, als die Syſteme. Nun iſt aber die Natur unerſchöpflich, und wir würden daher nie zu einem Syſtem, oder zu einem Zuſammenhang der Naturdinge, nach dem Zuſammenhange unſrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Geſetz der Affinität von den Naturdingen abſtrahirten (ſ. abſondern). So aber trieb nicht die Natur, ſondern der Verſtand den Linné dazu an, ein Syſtem der Pflanzen aufzuführen, und dieſe nach Verwandtſchaften zu ordnen, und ſo Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Geſetz der Affinität iſt alſo nicht etwa eine bloſse Hypotheſe, welche die Abſicht hat, daſs wir durch Verſuche zuſehen ſollen, wie weit wir durch einen gewiſſen Begriff, z. B. Linné durch die Geſchlechtstheile der Pflanzen, in der Zuſammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen iſt, daſs, wenn wir es in dieſer Zuſammenordnung weit bringen, dieſes ein mächtiger Grund iſt, die hypothetiſch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Geſchlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in dieſer Abſicht hat das Geſetz der Affinität ſeinen Nutzen. Eigentlich aber ſetzt das Geſetz der Affinität voraus, daſs es vernunftmäſsig ſei und der Natur angemeſſen, zu behaupten, daſs alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtſchaft ſtehen (C. 688). Man ſiehet aber leicht ein, daſs dieſe Continuität der Formen, oder das erklärte Geſetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, alſo in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden ſei, weil ja ſonſt das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Geſetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerſpricht. Ein ſolcher Begriff aber, dem kein Gegenſtand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich iſt, iſt ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortſchritt, den der Verſtand gebietet, die Vollendung ſucht, welche hier in dem Begriff der vollkommenſten Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein ſolcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beſtändigen Fortſchreitens gedacht wird, heiſst eine Idee. In der Natur ſind nehmlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, ſie hängen nicht zuſammen wie die Theile einer geraden Linie, ſie müſſen daher ein *quantum diſcretum*, d. h. von einander abgeſonderte Gröſsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der ſtufenartige Fortgang in der Verwandtſchaft ſo continuirlich wäre, oder ſo an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; ſo gäbe es auch eben ſo eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, wie zwiſchen zwei Puncten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, ſo lange die Puncte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich iſt. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, daſs das Geſetz der Affinität eine bloſse Idee iſt, liegt darin, daſs in demſelben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenſte Affinität erreicht iſt, wie weit wir alſo gehen ſollen, um die geringſte Verſchiedenheit zwiſchen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir dieſes Geſetz in der Erfahrung nicht beſtimmt gebrauchen, ſondern es ſagt uns nur im Allgemeinen, daſs wir das Suchen der Affinität immer fortzuſetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nehmlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, ſondern ſie ſetzt Verſtandeserkenntniſſe voraus, durch die ſchon Einheit in die Erfahrung gebracht iſt. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe, um damit dem ganzen Geſchäft der Erkenntniſs Vollendung zu geben, dazu braucht ſie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verſtandeserkenntniſſe hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber bloſs über die Dinge, ſondern auch über ihre Eigenſchaften und Kräfte erſtreckt ſich das Geſetz der Affinität. Bei aller Verſchiedenheit derſelben müſſen ſie dennoch alle unter einem Princip, oder oberſten Begriff (ſ. Anfang) ſtehen, und nach demſelben mit einander verwandt ſeyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten ſich in Kreiſen um die Sonne. Die neuern Aſtronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, daſs ſie von dieſer kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, daſs auch dieſe Abweichung durch eine Kraft verurſacht werde, die ſie regelmäſsig macht, ſo daſs auch ſie nach einem beſtändigen Geſetz alle unendlichen Zwiſchengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, daſs die Planeten, weil ſie ſich nicht in Kreiſen bewegen, ſich vielleicht in ſolchen in ſich ſelbſt zuſammenlaufenden Linien bewegen möchten, die dem Kreiſe am nächſten kommen. Dieſe Linien nennt man Ellipſen, welche nehmlich die Eigenſchaft haben, daſs nicht wie bei dem Kreiſe ein gewiſſer Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in ſich laufenden Linie gleichweit entfernt iſt, ſondern daſs zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie ſich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreiſes zuſammen einander gleich ſind, nehmlich die Linie AD und BD zuſammen ſo lang als die Linie AE und BE. Dieſe Puncte heiſsen die Brennpuncte der Ellipſe. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipſe ab, da ſie, ſo weit die Beobachtung der Aſtronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, daſs ſie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipſe am nächſten kommt. Eine ſolche Laufbahn iſt diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenſchaft hat, daſs ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreiſe, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipſe in einer beſtimmten Entfernung von einander liegen, ſondern unendlich weit von einander abſtehen, ſo daſs alſo der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden iſt, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu ſich nicht ſchlieſst, weil ſie ſonſt um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche heraus gehen müſste, welches ſich widerſpricht. Wenn wir uns nun eine Ellipſe vorſtellen, de-

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die grosse Axe heisst, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die grosse Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogeneität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Gröfsen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äufserſten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und dieselbe Gattung aus, nehmlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nehmlich, dafs diese grofsen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, dafs derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein andrer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heifst. Wenn nehmlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipſe ſtehet, nach ihr zu gezogen wird, ſo verliert er nicht ganz, ſondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geſchiehet, ſo wird die Bewegung krummlinigt, nehmlich elliptiſch. Der Verſtand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmäſsigen Bahnen, hieraus entſtehen Varietäten oder Verſchiedenheiten der Bahnen ſelbſt und auch Regelloſigkeiten derſelben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluſs benachbarter Weltkörper, vermittelſt ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, alſo daſſelbe Princip der Gravitation, uns dieſe ſcheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menſchliche Verſtand noch weiter, und denkt ſich ſogar ſolche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals beſtätigen kann. Mit der Parabel iſt nehmlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander ſind, ſondern ſogar in entgegengeſetzter Richtung liegen, ſo daſs die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, ſie nicht einſchlieſst, ſondern ſogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipſe einſchlieſsen, ſich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entſtehet die Beſchaffenheit der krummen Linie, daſs ſich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel ſich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden alſo Cometen, die eine hyperboliſche Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derſelben herausgezogen würden, unſere Sonne gänzlich verlaſſen; und endlich nach einem andern Sonnenſyſtem kommen, und ſo von Sonnen zu Sonnen wandern. Dieſe Cometen wären alſo diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnenſyſteme eines Weltſyſtems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelſt einer und derſelben bewegenden Kraft, nehmlich der Gravitation, zuſammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transscendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transscendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar blos die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, dass sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, dass der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, dass man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, dass alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori*. Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils ansagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht blos subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern muss objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori*. Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als hevriſtiſch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéiſche Pflanzenſyſtem ein Belag iſt. Das Merkwürdige iſt nun, daſs man, ohngeachtet aller dieſer Beſchaffenheiten des Grundſatzes der Affinität, dennoch keine transſcendentale Deduction deſſelben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine ſolche Deduction, oder Erklärung, wie ſich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (ſ. Aberglaube I. 1, e, γ.), iſt in Anſehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil ſie nur Ideen ſind, ſo beziehen ſie ſich nicht (wie es bei den Categorien der Fall iſt) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für ſie gefunden würde, ſo daſs daſſelbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nehmlich ſind Vorſtellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewiſſen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende iſt aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil ſie ohne Ende iſt (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundſätze conſtitutiv, wenn ſie die Erſcheinungen, oder ſinnlichen Gegenſtände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darſtellen (conſtruiren ſ. acromatiſch 1.) lehren. Das Geſetz der Affinität iſt nun nicht conſtitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anſchauungen, ſondern es iſt regulativ, oder es dringt auf die möglichſt gröſste Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt ſich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenſtände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie iſt es möglich, daſs Jedermann zugeben muſs, daſs in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden ſind, deren Verwandtſchaft die nächſte wäre, ſondern daſs es noch immer näher verwandte geben muſs, da das Princip doch nicht conſtitutiv iſt, oder nicht ausſagt, daſs Anſchauungen nur allein auf dieſe Art möglich ſind? was heiſst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichſt gröſste Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundſätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verſtand in ſeinem Erfahrungs-Gebrauche mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen kann. Das Geſetz der Affinität iſt nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche ausſagt, daſs man nicht meinen muſs, man habe ſchon die vollkommenſte Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewiſſen Punct der Affinität gekommen iſt, ſondern, daſs wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäſs, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet ſind. Wäre das nicht, ſo wäre keine Einheit in den Handlungen des Verſtandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zuſammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwiſchen den beiden Begriffen, die am nächſten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, iſolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft muſs nehmlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenſtände nicht ſelbſt erkennen, aber, da doch die Gegenſtände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenſtände beſtimmen. Und ſo gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenſtänden, nicht um ſie ſelbſt zu beſtimmen, ſondern nur um zu beſtimmen, wie weit wir den Verſtand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müſſen, wenn Einheit oder Zuſammenſtimmung des Verſtandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen ſeyn ſoll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beiſpiel hierzu iſt das Geſetz der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe. Leibnitz hat dieſe Stufenleiter in Gang gebracht. Er ſagt (*Nouveaux eſſais ſur l'entendement humain, liv. III. ch. 6. p.* 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigſten Dinge hinabgehen, ſo iſt das ein Hinabſteigen durch ſehr kleine Grade (*de fort petits degrés*,) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächſt aneinander grenzenden ſehr wenig von einander unterſchieden ſind. Es giebt Fiſche, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd iſt; und es giebt Vögel, welche im Waſſer wohnen, die, wie die Fiſche, kaltes Blut haben, und deren Fleiſch ſo ſehr wie Fiſch ſchmeckt, daſs man ſogar den Andächtigen erlaubt, ſie an Feſttagen zu eſſen. Es giebt Thiere, welche dem Geſchlecht der Vögel, und dem der vierfüſsigen Thiere, ſo nahe kommen, daſs ſie zwiſchen beiden in der Mitte ſtehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Waſſerthieren an ſich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerſchweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich ſind. Es giebt Thiere, welche eben ſo viel Verſtand und Einſicht zu haben ſcheinen, als diejenigen, welche man Menſchen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen ſo nahe an einander, daſs wenn man das unvollkommenſte des einen Geſchlechts und das vollkommenſte des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterſchied zwiſchen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, daſs die Arten, bis zu den niedrigſten und am wenigſten organiſirten Theilen der Materie (*plus baſſes et moins organiſées parties de la matiere*) hinab, zuſammenhängen, und nur durch faſt unmerkliche Grade von einander unterſchieden ſind.“ Bonnet hat dieſes Geſetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) treflich aufgeſtutzt. „Die Natur, ſagt er (2. Th. 10. Hauptſt.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr ſtufenweiſe und gleichſam durch Schattirungen. Wenn zwiſchen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es iſt daher kein Weſen vorhanden, das nicht über oder unter ſich andere hätte, welche ſich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von dieſen Characteren, welche die Dinge unterſcheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entſte-

hen unſre Eintheilungen in Claſſen, in Geſchlechter, in Arten. Dieſe Eintheilungen laſſen ſich inzwiſchen nicht trennen. Denn es finden ſich allemal zwiſchen zwei Claſſen, oder zwiſchen zwei angrenzenden Geſchlechtern, einige mittlere Naturſtücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, ſondern ſie nur zu verbinden ſcheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpfet den Vogel mit dem vierfüſsigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüſsigen Thiere und vom Menſchen an ſich.“ Bonnet fängt nun dieſe Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zuſammengeſetzteſten, worunter er ſich den erhabenſten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorſtellung noch zu abſtract iſt, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchſtaben nach Bonnets Stufenleiter beſtimmen; wodurch das Geſetz der Affinität vermittelſt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüſſiger Körper.
n — feſter unorganiſcher Körper.
p — feſter organiſcher Körper.
q — leuchtender Wärmeſtoff, *mq* bedeutet alſo den flüſſigen leuchtenden Wärmeſtoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymiſch unzerlegbar, folglich *ns* feſter chymiſch unzerlegbarer unorganiſcher Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein groſser Dichtigkeit entſpringende Undurchſichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* feſter undurchſichtiger, glänzender unorganiſcher Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nehmlich unter Leben das Vermögen nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verſtanden wird; folglich *pu* feſter lebloſer organiſcher Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* feſter lebendiger brganiſcher Körper, d. i. Thier.

ϰ bedeute entbunden ohne Licht folglich *mqϰ* Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

ϰ bedeute entbunden mit Licht, folglich *mqϰ* entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich *mrμ* brennbare Luft.

ν bedeute rein, folglich *mrν* reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt und in Säuern nicht aufbrausend, folglich *nsξ* Erde, welche durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt nicht mit Säuern aufbrauset, d. i. Schwererde.

ο bedeute durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt und mit Säuern aufbrausend, folglich *nsο* Erde, welche durch Brennen von Luftsäuern mit Wasser gereinigt mit Säuern aufbrauset, d. i. Kalkerde.

π bedeute feuerbeständig, folglich *ntπ* feuerbeständige, d. i. edle Metalle.

ρ bedeute verwandlungsfähig in Metallkalke, folglich *ntρ* in Metallkalke verwandlungsfähige, d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch, *puσ* folglich Pflanzen, die nur einen Sommer hindurch dauern, d. h. Sommergewächse.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch, *puτ* folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hindurch dauren, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich *pwυ*, vernünftige Thiere, d. h. Menschen.

φ bedeute unvernünftig, folglich *pwφ* unvernünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch jede auch noch so kleine Kraft an einander zu verschieben.

f bedeute fest.

g — organisch.

h — unorganisch.

x bedeute warmes rothes Blut und ſäugen, folglich *pw*φx Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen ſäugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich *pw*φy Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht ſäugen, folglich *pw*φz Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht ſäugen, d. h. Vögel.

$,$ bedeute ſäugen.
ζ — warmes rothes Blut.
η — nicht ſäugen.
ϑ — rothes kaltes Blut.

11. Dieſe Stufenleiter iſt nun nichts als eine Befolgung des Grundſatzes der Affinität, welcher auf dem Intereſſe der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verſtand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine ſolche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen immer noch viel zu weit auseinander, als daſs die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Geſetz nicht ſchon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 13. Hauptſt. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Senſitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zuſammen. Aber welch ein Sprung iſt nicht immer noch von der Senſitive bis zum Polypen. Die Senſitive oder Mimoſe fliehet zwar die Hand, die ſich ihr nähert, oder vielmehr ſie berührt, aber das iſt nicht eine Folge von Vorſtellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Senſitive hat eben ſo wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der ſie berührenden Hand iſt bloſs das Spiel eines Mechanismus der Organiſation. Eben ſo iſt der Polyp ein Thier, das ſich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derſelben ſo aneinander hängt, daſs das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äuſserſt ähnlich iſt, ſo folgt daraus nicht, daſs es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier ſei. Noch hat man kein Weſen gefunden, das ſich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorſtellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein ſolches Weſen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unſere vermeintlich kleinen Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſo weite Klüfte, daſs man ſich ſehr irren würde, wenn man ſich einbilden wollte, die Natur hätte dieſes oder jenes bekannte Weſen zum Uebergang zwiſchen zwei andern beſtimmt. Bei der groſsen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muſs es immer leicht ſeyn, zwiſchen einigen derſelben gewiſſe Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen iſt die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzuſehen, ob zwar unbeſtimmt, wo ſie anzutreffen ſei, und wie weit ſie reichen werde, allerdings ein rechtmäſsiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann dieſem Princip nie gleichkommen, ſondern daſſelbe ſchreibt nur, ohne etwas zu beſtimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie ſie zur ſyſtematiſchen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 685 — 696.

Leibnitz Nouv. eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. III. ch. 6. p. 265. liv. IV. ch. 16. p. 440.

Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptſt. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienſt,

Religiöſe Superſtition, *ματαιος θρησκια*, *cultus ſpurius*, bigotterie.

Das Wort Afterdienſt überhaupt (ſubjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch ſolche Handlungen zu dienen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Abſicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derſelben, aber nach einer ſolchen Methode, daſs er darüber ſeine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, ſo habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienſt war ein Afterdienſt. Wenn alſo die Mittel, die man anwendet, Jemandes Abſicht zu erreichen, nicht tauglich dazu ſind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieſer Mittel könne für die nicht erreichten Abſichten gelten, und der Andere müſſe dieſe Anwendung der Mittel eben ſo werth ſchätzen, als wenn ſeine Abſichten wären erreicht worden, ſo macht dieſe Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienſt. Iſt nun derjenige, dem wir durch ſolche Handlungen zu dienen meinen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen, Gott, ſo iſt dieſe Ueberredung der Afterdienſt ins beſondere, oder die religiöſe Superſtition (ſ. Aberglaube IV), und in dieſem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienſt wird die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, nicht ſo geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels iſt, ſondern als gälte es als etwas, was nicht wozu iſt, ſondern an und für ſich, welches der Character des Zwecks iſt. Die Abſicht Gottes mit dem Menſchen iſt nun die Pflichterfüllung, und die Religion beſtehet eben, in ſo fern ſie als etwas im Menſchen vorhandenes (ſ. ſubjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniſs, daſs dieſe Pflichterfüllung Gottes Abſicht ſei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieſes Erkenntniſs Vorſtellungen betrifft, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung correſpondirt, z. B. Gott, ſo wird das Wort Erkenntniſs hier nur im weiteſten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntniſsvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieſes Erkenntniſſes kann nun keine Gewiſsheit ſeyn, weil Gewiſsheit ein Fürwahrhalten aus Gründen iſt, die von dem Gegenſtande hergenommen ſind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) ſeyn müſſen. Das Fürwahrhalten bei dieſem Erkenntniſs entſpringt alſo aus Gründen, die in dem erkennenden Subject ſelbſt liegen. Der Grund des Erkenntniſſes, daſs Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, iſt aber, daſs es meine Pflicht iſt, Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſo zum Gegenſtande meines Willens zu machen, daſs ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erſtere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieſes auch nicht zu wollen, ſondern es iſt mir durch ein unnachlaſsliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muſs, geboten. Da nun die Glückſeligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, ſo kann ich ſie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich vorausſetze, daſs die Einrichtung der Natur von einem Weſen abhängt, welches jene Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit will und bewirkt. Dieſe Vorausſetzung iſt nicht willkührlich, ſondern ein Bedürfniſs meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengeſetz in derſelben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem ſolchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig iſt, weil ſich das Bedürfniſs nicht auf Neigung, ſondern auf Pflicht gründet, iſt für das Subject zulänglich. Nun heiſst ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, ein Glaube, und weil dieſer Glaube ein Bedürfniſs der Vernunft iſt, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenſtandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion ſelbſt (der Erkenntniſs, daſs etwas darum ein göttliches Gebot iſt, weil es meine Pflicht iſt,) iſt alſo ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundſätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, ſondern welche die Gottheit ſelbſt als ſolche bekannt gemacht haben ſoll, ſo heiſst das Fürwahrhalten derſelben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. ſoll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich ſind, anerkenne, daſs etwas anders darum meine Pflicht ſei, weil es göttliches Gebot iſt, ſo iſt das ein Afterdienſt, wodurch die moraliſche Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung ſeyn, und alſo dem Vernunftglauben Eingang verſchaffen und ihm zur Stütze dienen ſoll, zum Zweck oder ſelbſt zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Abſicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein ſolcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohndienſt, welcher ſelig machen ſoll, ohne daſs die Handlungen aus moraliſchen Beſtimmungsgründen des Willens geſchehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Afterdienſt (R. 256) auch ſo, er ſei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſte gerade entgegen gehandelt wird. So iſt z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienſt; und man kann daher noch zwiſchen religiöſer Superſtition oder religiöſem Aberglauben und Afterdienſt ſo unterſcheiden, daſs man den erſtern für den Wahn, die Ueberredung ſelbſt, letztern für die Befolgung dieſes Wahns oder das Handeln nach dieſer Ueberredung nimmt. Dieſes iſt die objective Bedeutung dieſes Worts, in welcher daſſelbe in dieſer Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht iſt allein der wahre Dienſt Gottes. Alles, was der Menſch noch auſser demſelben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt die Befolgung eines bloſsen Religionswahns, und Afterdienſt Gottes in objectiver Bedeutung (2); ſei es auch, daſs Gott ſelbſt, neben dem guten Lebenswandel des Menſchen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menſchen zu machen.

Aber ſelbſt den auf Verſicherung einer heiligen Geſchichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienſtliches vor Gott anſehen, iſt Religionswahn, und ein ſolcher Glaube, oder vielmehr das bloſse abgenöthigte Bekenntniſs, daſs man es glaube, ein Afterdienſt. Bei denen, die dieſen Wahn haben, entſpringt dieſes Bekenntniſs davon aus Furcht, und iſt folglich nichts ſittliches. Dieſes Bekenntniſs, als verdienſtlich, ſoll folglich den guten Lebenswandel erſetzen, und vereitelt alſo die Abſicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienſt will durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läſst uns aber in Anſehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Troſt Denn ſie ſagt: daſs, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Geſinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewiſſe Kirche alle Menſchen, die das der Vernunft natürlicher Weiſe unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wiſſen, zur ewigen Verwerfung; ſo würde ſie damit einen Afterdienſt, nehmlich das Wiſſen des Ergänzungsmittels als Dienſt Gottes einführen, der ſich alſo auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienſt Gottes hat keine Grenzen, wenn ſich der Menſch von der Maxime oder Handlungsregel, daſs der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienſt Gottes ſei, nur im mindeſten entfernt; denn über dieſe Maxime hinaus iſt alles willkührlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Perſon bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moraliſche Geſinnung. Man kann die Worte des römiſchen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf ſie anwenden: es iſt ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung iſt, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

6. Der Dienſt Gottes iſt als ſolcher in nichts von einander weſentlich verſchieden, wenn er nicht moraliſch iſt. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, ſind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es iſt bloſse Ziererei, ſich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserleſener zu halten, als die, welche ſich eine vorgeblich gröbere Herabſetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen laſſen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten-, Lebensarten und der Localität gegründet iſt. Gott kann man nur durch moraliſche Geſinnungen wohlgefällig werden, ſo fern ſie ſich in Handlungen als lebendig darſtellen, alles übrige iſt frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müſste den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Claſſe der Selbſttäuſchungen gezählt werden könnte, weiſs die Vernunft nichts, alſo giebt es auch keinen Afterdienſt der ächten Tugendgeſinnung. Der Eigendünkel, ſich der Idee ſeiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, iſt nur zufällig. Den höchſten Werth aber in der Tugend zu ſetzen, iſt kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, ſondern baarer zum Weltbeſten (höchſten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man alſo einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für ſich ſelbſt wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls verſöhnenden, aber nicht rein moraliſchen Dienſtes übergegangen iſt, ſo iſt in der Art, ihn gleichſam mechaniſch zu dienen, kein weſentlicher Unterſchied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beiſpiel, indem er von Tunguſiſchen Schamanen und Wogulitzen ſpricht (R. 270), zu deſſen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm ſeyn werden. Die Tunguſen ſind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jeniſeifluſſe bis an das öſtliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland iſt aber das Land an dem Tunguska und Tſchunfluſſe. Sie haben die alte heidniſche Religion, die in Sibirien vor dieſem allgemein geweſen iſt.

Ihre Götzen nennen ſie Schewüki. Selbige ſind von Holz oder Kupfer. Alle ſtellen ein unförmliches Geſicht vor, und die kupfernen ſind in Leder eingefaſst, ſo daſs das Kupfer nur auf der Seite, wo das Geſicht iſt, geſehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tunguſen ſelbige, und ſtreichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder ſonſt etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigſten und ſchwerſten Angelegenheiten aber nehmen ſie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reiſen durch Sibirien, aus den Beſchreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der beſten und neuſten Reiſebeſchreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reiſe durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Dieſe Schamanen ſind Tunguſen, welche ſich für Zauberer ausgeben, und behaupten, daſs ſie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die ſie zwingen könnten den Menſchen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tunguſiſchen Schamans in Nertſchinsk zu ſehen. Er kam auf unſer (der Reiſegeſellſchaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, daſs er ſeine Künſte zeigen ſollte, ſo bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werſt weit von der Stadt auf das Feld, und legte daſelbſt ein groſses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreiſe ſitzen lieſs. Er ſelbſt zog ſich bis auf die bloſse Haut aus, und ſeinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eiſernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eiſernes Horn zu unſerm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie ſonſt gewöhnlich iſt), wovon er dieſe Urſache anführte, daſs ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, ſagen ſie, befiehlt es nicht eher, als bis er ſich entſchlieſst, mit dem Schaman den genaueſten Umgang zu haben. Und zwar iſt es der oberſte Teufel, und jeder Schaman hat ſeine eigenen, und wer die meiſten hat, kann ſeine Kunſt

am ſicherſten ausüben; jedoch ſoll ein ganzes Heer ſolcher kleinern Teufel in ſeinem ganzen Leibe nicht ſo viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des oberſten Teufels ſtecke. Dies war der Eingang, womit unſer vermummter Zauberer ſeine Hexerei anfing. Dabei lief er innerhalb des Kreiſes, den wir ausmachten, längſt dem Feuer und um daſſelbe ganz cavaliereinent hin und her, und ſtimmte durch das Raſſeln ſeiner eiſernen Tändeleien die hölliſche Muſik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke ſchritt, ſprach er uns einen Muth ein, daſs wir dasjenige feſt glauben ſollten, was er uns auf unſere Fragen antworten würde, und verſicherte dabei, daſs ihn ſeine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, daſs er während den Gaukeleien ſeine eiſernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unſere Köpfe fliegen laſſen möchte. Er fing endlich an zu ſpringen und zu ſchreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einſtimmte. Er hatte von ſeinen Glaubensgenoſſen ein Paar mit ſich genommen, die ſich unvermerkt in unſern Kreis mit eingeſchlichen hatten und mit ihm ſangen, damit es die Teufel deſto beſſer hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiſs machen, daſs die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wiſſen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er ſeine Künſte, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unſrer Meinung beſtärkt, daſs alles Betrügerei wäre.

8. Die Wogulen oder Wogulitſchi gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; ſie wohnen zwiſchen dem Jugriſchen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten deſſelben (Büſchings Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. Gatterers Abriſs der Geographie S. 643. 645). Den von Kant angeführten Gebrauch der Wogulitſchi, die Tatzen von einem Bärenfell ſich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: ſchlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. Pallas Reiſen, in der Sammlung der beſten

und neueſt. Reiſebeſchr. 19. B. 16. Hauptſt. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht iſt es die Sitte einer andern Sibiriſchen Nation.

9. Kant ſagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäiſche Prälat, und der ſublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, iſt zwar von einem tunguſiſchen Schaman, und dem ganz ſinnlichen Wogulitzen, ſehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterſchieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienſt lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienſt im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze oder Begehen gewiſſer willkührlichen Obſervanzen zu ſetzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nehmlich, wodurch ſie ſich zu einer (auch ſichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach, allein die wahre allgemeine ſeyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Abſicht, die alle Menſchen bei ihrem Gottesdienſt haben, iſt, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, ſ. Tempeldienſt, Kirchendienſt. Da ſie ihr Loos von einem verſtändigen Weſen erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schickſal von ſeinem Willen abhängt, und es folglich geneigt ſeyn muſs, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden ſoll. Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen fing ſich daher nicht mit der Religion, ſondern mit einem knechtiſchen Gottes- oder Götzendienſt an. Eine auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menſchen dieſen Gottesdienſt ab (R. 296). Als moraliſches Weſen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn ſie

einen moraliſch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn ſie nicht zum moraliſch guten Lebenswandel gehört, nur in ſo fern angenehm ſeyn, als ſie darauf hinwirkt, dazu dient, und in ſo fern ein Dienſt Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Menſch aber, welcher durch moraliſch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tunguſiſche Schaman, oder der Wogulitſche, ſteht in dem Wahn des Beſitzes einer Kunſt, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken ſoll, Zaubern (die Kunſt zu zaubern aber, die ſchwarze, die Kunſt auf gute Engel zu wirken, die weiſse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken ſoll, das Fetiſchmachen nennen kann. S. Fetiſchmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Obſervanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moraliſchen Geſinnung dienen. Sie enthalten an ſich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beiſtand Gottes gleichſam herbei zu zaubern; denn es iſt zwiſchen bloſs phyſiſchen Mitteln und einer moraliſch wirkenden Urſache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Geſetze. Mancher Menſch aber ſucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenſtande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Geſinnung eines guten Lebenswandels, ſondern noch überdem vermittelſt gewiſſer Förmlichkeiten der Ergänzung ſeines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beiſtand würdig, und für die Erreichung dieſes Objects ſeiner guten moraliſchen Wünſche bloſs empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung ſeines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menſchen (durch Einfluſs auf den göttlichen Willen) Gewirktes, ſondern auf etwas Empfangenes (R. 273.).

13. Gott gefällt nur das moraliſche ſchlechthin, darnach muſs ſich der Menſch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Geſinnungen der Pflicht entſpringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſses Fetiſchmachen, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moraliſche Geſinnung mit den bloſsen Mitteln dazu verbindet, iſt hier ſehr wichtig, und in ihrer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, ſo wird dem Menſchen das Joch eines ſtatutariſchen Geſetzes aufgelegt. Die Beobachtung ſtatutariſcher, folglich einer Offenbarung bedürfender Geſetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloſs als Mittel für die moraliſche Geſinnung, iſt ein Afterdienſt (R. 275.). S. Fetiſchmachen.

14. Die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchmachen regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derſelben ausmachen, iſt ein Pfaffenthum. Beiſpiele hierzu giebt die muhamedaniſche Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beſchneidung, das Faſten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleiſch einſchränkt; vom Faſten iſt noch das Frauenzimmer frei (Reiſen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man ſieht aber leicht, daſs dieſe Verfaſſung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetiſchmachen iſt. Mit dieſem Fetiſchmachen grenzt ihre Kirchenform ſehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es iſt das die Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verletzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, der das andere untergeordnet iſt, einräumen ſoll. Es iſt billig, daſs ſelbſt der Unwiſſende, oder an Begriffen Eingeſchränkteſte, auf eine ſolche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anſpruch machen könne. Das Sittengeſetz allein leitet aber zu einem ſolchen reinen Religionsglauben, der jedem Menſchen nicht allein begreiflich, ſondern auch im höchſten Grade ehrwürdig iſt, ſ. Religionsglaube; ja es führt dahin ſo ganz natürlich, daſs er jedem Menſchen ganz und gar abgefragt werden kann. Es iſt alſo nicht allein klug, ſondern auch Pflicht, von dieſem anzufangen. Daſs nicht bloſs „Weiſe nach dem Fleiſch“ (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Anſehung ihres wahren Heils berufen ſeyn werden; denn dieſes Glaubens ſoll das ganze menſchliche Geſchlecht fähig ſeyn — ſondern „was thöricht iſt, vor der Welt“ (1 Cor. 1, 27.) iſt vernünftig. Der Geſchichtsglaube ſcheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieſer Art zu ſeyn. Eine einfältige Erzählung aufzufaſſen und andern mitzutheilen, iſt ja leicht. Es iſt auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimniſſe nachſpricht. Ein Glaube, der ſich auf eine, von langer Zeit her für authentiſch anerkannte, Urkunde gründet, iſt überdem den gemeinſten menſchlichen Fähigkeiten angemeſſen, ſ. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeſchloſſen ſeyn, und der kann ihn nicht faſſen, wie er den faſst, auf welchen das Geſetz hinführt, das dem Menſchen gleichſam buchſtäblich ins Herz geſchrieben iſt (R. 278.).

16. So fern nun der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung deſſelben nach den der Menſchheit überhaupt vorgeſchriebenen Geſezzen vorzüglich gerichtet iſt, kann man nun noch fragen: ob in derſelben nur Gottſeligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen ſoll. Gottſeligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verſtanden wird, im objectiven Sinn, am beſten aus, ſ. Gottſeligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottſeligkeit enthält zwei Beſtimmungen der moraliſchen Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott:

1) Furcht Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erſte iſt einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Geſetz. Auſser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines überſinnlichen Weſens. Muſs nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für ſich kann die Gottſeligkeitslehre nicht den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgeſinnung zu ſtärken. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückſeligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewieſen, daſs die Tugendlehre durch ſich ſelbſt beſteht, und ſie kann, ſelbſt ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muſs durch Schlüſſe aus dem Menſchen heraus vernünftelt werden, der Menſch hat ihn nicht ſchon ganz in ſich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt alſo in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend iſt. Iſt die Verehrung Gottes das Erſte, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt der Gegenſtand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion iſt aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Surrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In dieſem Sinn „iſt auch die Gottſeligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheiſsung dieſes und des zukünftigen Lebens“ (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verſchiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienſt, den dieſe Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniſs auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog ſich, ſeiner erſten Einrichtung nach, da ſich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Obſervanzen, von allen andern Völkern abſondern ſollte, den Vorwurf des Menſchenhaſſes zu.

b. Der Muhammediſm findet ſeine Beſtätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterſcheidet ſich daher durch Stolz.

c. Der Hinduiſche Glaube hat eine übelverſtandene Demuth zum Grunde, und ſein Character iſt daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Chriſtianiſm, wie er gemeiniglich geweſen iſt, hatte den Grundſatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtiſche Gemüthsart an. Unmittelbare Beſchäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen, als Uebung der Frömmigkeit, iſt Andächtelei (ſ. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienſt (*opus operatum*) gezählt werden muſs, nur daſs ſie zu dem Aberglauben noch den ſchwärmeriſchen Wahn vermeinter überſinnlicher Gefühle hinzuthut, und muſs folglich eine knechtiſche Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th. 2. Th. §. 1—3.

Aggregat,

Rhapſodie, *aggregatum*, *ens per aggregationem*, *aggregé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniſs aus mehreren Theilen ſo entſteht, daſs die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles blos zufällig, sie heissen nehmlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 5. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, dass ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nehmlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, dass es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nehmlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

daher giebt es zwölf ſolcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verſtand vorgeſtellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heiſsen, nehmlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Subſtanzialität, Cauſalität, Wechſelwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daſeyn, Nothwendigkeit.

Dies iſt nun kein Aggregat, ſondern ein Syſtem der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieſer zufälligen Verbindung, daſs ſie nehmlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate ſind, ſtehen nur alle extenſive oder ausgedehnte Gröſsen, d. h. ſolche, deren Theile neben einander oder nach einander ſind. Alle Erſcheinungen werden als Aggregate angeſchauet, wodurch allein die Vorſtellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorſtellung der Ausdehnung entſteht eben bei mir dadurch, daſs ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und ſo die Vorſtellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterſchied zwiſchen Aggregat und Syſtem beſteht alſo darin, daſs das Aggregat eine Menge Theile iſt, wie ſie mir nach einander gegeben werden, das Syſtem aber eine Menge Theile, wie ſie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kaſten werfe, ſo habe ich ein Aggregat, wenn ich ſie nach den Regenten, die ſie ſchlagen lieſsen, ordne, ein Syſtem von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heiſst aber auch eine Menge Theile, die nicht ſo mit einander in Verbindung ſtehen, daſs ſie eine continuirliche Gröſse ausmachen, ſondern ſo, daſs der Zuſammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematiſchen nennen kann) immer unterbrochen iſt. Dann iſt es dem Continuum entgegengeſetzt. Eine continuirliche Gröſse hat die Beſchaffenheit, daſs ſie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derſelben der kleinſte iſt, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und ſo klein wäre, daſs nicht noch eine kleinere in derſelben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen iſt jeder Theil für ſich begrenzt, und kann daher getrennt ſeyn, oder auch mit andern Theilen phyſiſch zuſammenhängen (welchen man den dynamiſchen Zuſammenhang nennen kann), nur müſſen dieſe Theile nicht mit ihm gleichartig ſeyn, wodurch eben die Grenze beſtimmt und der (mathematiſche) Zuſammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat beſteht alſo aus diſcreten Gröſsen, oder ſolchen, die zuſammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler iſt auch in dieſem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper iſt ein Aggregat verſchiedenartiger Maſſen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 204. 212.

Leibnitz nouveaux eſſais ſur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. p. 185.

Kieſewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, aggregation. Die Zuſammenhäufung extenſiver Gröſsen, wodurch Aggregate entſtehen. Es iſt dieſes eine beſondere Verbindung (Syntheſis) ſolcher extenſiven Gröſsen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zuſammenhang mit einander geſetzt werden, entweder bloſs nach Geſetzen des Erkenntniſsvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl dieſe Erfahrung oder empiriſche Verbindung durch das Erkenntniſsvermögen entſtanden iſt, z. B. das Aggregat der Erdſchichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Geſetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir ſelbſt die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, ſo iſt dieſe Verbindung eine Aggregation nach Geſetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn ſie nicht nach dem Inhalt geſtellt werden, iſt eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 201. *)

All

der Realität, *omnitudo realitatis*, *le tout de la realité*, heiſst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenſchaften zuſammen ſind, ſo daſs keine derſelben fehlt. Das Object ſelbſt heiſst das transſcendentale Ideal. S. transſc. Ideal.

2. Die oberſte Welturſache iſt nun das Object einer ſolchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. ſ. w. Durch Phyſicotheologie (Erkenntniſs Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgröſse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers geſchloſſen wird, finden wir dieſe Idee aber nicht realiſirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewiſſen Grad der Gröſse und Ordnung der Welt, über den unſre Beobachtung, unſrer eigenen Eingeſchränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von groſser Macht, aber nicht von Allmacht, von groſser Klugheit und ſittlich guter Geſinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Alſo iſt der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entſprungen; ſondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewieſen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein ſolches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Daſeyn

eines ſolchen Objects nothwendig ſchlieſsen müſste. Die Phyſicotheologie kann alſo keinen beſtimmten Begriff von einer oberſten Welturſache geben (C. 656).

3. In dem Beweiſe vom Daſeyn einer oberſten Welturſache, die das All aller Realitäten ſeyn ſoll, aus der Gröſse und Ordnung der Welt, kommen wir alſo nur immer zu einer ſehr mächtigen, ſehr klugen und guten Welturſache; aber zu einem Weiſen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieſelbe Kluft, die zwiſchen der allergröſsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich iſt. S. Phyſicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 656.

Allerperſönlichſt.

1. Allerperſönlichſtes Recht (*ius perſonaliſſimum*) iſt ein ſolches Recht, das eine Perſon betrifft, welche dieſem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Perſon eine Genüge thun kann. Ein ſolches Recht iſt z. B. das des Ehemanns auf ſeine Gattin (K. 106). Bei dieſem Rechte iſt die Perſon, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und daſſelbe. Der Berechtigte iſt durch ein ſolches Recht der Beſitzer einer Perſon als einer Sache, die er aber nur als eine Perſon gebrauchen darf. Dieſes Recht iſt überdem nicht veräuſserlich, ſo wie auch die allerperſönlichſte Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114.).

2. Allerperſönlichſte Schuld (*debitum perſonaliſſimum*). Hierunter wird eine ſolche Schuld verſtanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher ſie auf ſich geladen hat. Derjenige, der eine ſolche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloſs auf ſeiner Perſon haftet (dann wäre ſie perſönlich), ſondern welche nur Er, durch ſeine Perſon, abtragen kann, hat die allerperſönlichſte Schuld auf ſich (R. 95). Eine ſolche iſt z. B. die Sündenſchuld der Menſchen.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abſchn. c. S. 95.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieſes Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden ſoll, nehmlich daſs das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewiſſen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeſchauet oder gedacht werden muſs, je nachdem es eine Anſchauung oder ein Begriff iſt. Ein Urtheil z. B. iſt allgemeingültig, heiſst, Jedermann muſs, unter den nehmlichen Bedingungen, ſo urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in ſubjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beſchaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muſs. Iſt nehmlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt ſie in dem durch das Urtheil vorgeſtellten Object, ſo iſt es ein objectiv, iſt ſie aber ſubjectiv, d. i. liegt ſie in dem, das Object durch das Urtheil ſich vorſtellenden, Subject, ſo iſt es ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Roſen ſind roth, iſt ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils iſt im Erfahrungsobject, den rothen Roſen; die Roſen ſind ſchön, iſt ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geſchmack des Urtheilenden, durch den man allein etwas ſchön findet. Bei dem erſten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Roſen beigelegt werden muſs, nehmlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtſtrahl ſo geſpalten wird, daſs nur der rothe Strahl unſer Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat ſchön den Roſen beigelegt wird, denn dieſes liegt nicht

in dem Erkenntnifsvermögen durch Begriffe, ſondern in dem Geſchmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich ſubjectiv iſt.

3. Iſt nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, ſo muſs es auch logiſche Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, ſo muſs es von jedem ſolchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logiſche Quantität des Urtheils aus, nehmlich daſs es ein allgemeines Urtheil iſt. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen iſt niemals logiſch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, ſondern auf einem Gefühl im Subject, folglich iſt ein ſolches Urtheil allemal äſthetiſch oder ein Geſchmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil iſt auch jederzeit ſubjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten iſt, gilt; ſo gilt es auch für Jedermann, der ſich einen Gegenſtand durch dieſen Begriff vorſtellt. Wenn das Urtheil, die Roſen ſind roth, ſoll für wahr erkannt werden, ſo muſs in jedem erkennenden Subject, ſobald es auf die Farbe der Roſe merkt, oder daran denkt, das Erkenntnifsvermögen ſo beſchaffen ſeyn, daſs das Subject ſagen kann, ich erkenne, daſs die Roſen roth ſind. Die objective Allgemeingültigkeit iſt daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorſtellung auf das Erkenntnifsvermögen jedes Subjects. Von einer ſubjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der äſthetiſchen, läſst ſich nicht auf die logiſche ſchlieſsen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden ſind, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, daſs die Roſen ſchön ſind, läſst ſich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil ſonſt die Schönheit derſelben auf einem Begriff von etwas im Object Roſe beruhen, und folglich mit dem

Verſtande erkannt werden müſste, welches nicht möglich iſt. Die ſubjective Allgemeingültigkeit, welche man auch ſchlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, beſtehet alſo in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorſtellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logiſchen Quantität nach ſind alle ſubjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn ſubjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem beſtimmten Gegenſtande der Anſchauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur ſagen: dieſe Roſe, die ich anblicke, iſt ſchön, nicht aber die Roſen ſind ſchön. Bringe ich aber die Anſchauung des einzelnen Gegenſtandes auf einen Begriff, ſo kann ein logiſches Urtheil daraus werden, das ſich durch Vergleichung auf ein äſthetiſches gründet, wenn die ſubjective Bedingung, der Geſchmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgeſtellt wird, daher kann man urtheilen: die Roſen ſind ſchön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſoll, ſo muſs es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeingültigkeit eines äſthetiſchen Urtheils iſt eine wichtige Merkwürdigkeit, weil ſie eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil dieſe Roſe iſt ſchön z. B. ſinne ich Jedermann an, er ſoll ſie ſo finden. Dieſes verhält ſich nicht ſo, wenn ich ſage, dieſe Roſe riecht angenehm, denn dabei verſtehe ich immer ſtillſchweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven ſo wie die meinigen modificirt ſind.

7. Der Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daſs dabei ein Begriff zum Grunde liegt, iſt das weſentliche Kennzeichen des Geſchmacksurtheils. Denn dadurch, daſs kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterſcheidet es ſich von einem logiſchen Urtheil. Und

dadurch, dafs es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, unterſcheidet ſich das Geſchmacksurtheil von einem Urtheil, das bloſs auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet iſt, und wodurch ich das Object bloſs für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. dieſe Roſe riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewiſſe Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir dieſes letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengeſchmack, das Vermögen des wirklichen Geſchmacksurtheils, den Reflexionsgeſchmack nennen. Die umſtändlichere Auseinanderſetzung dieſer Begriffe würde hier für unſre Abſicht zu weitläuftig ſeyn, weil wir ſonſt eine vollſtändige Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft hierherſetzen müſsten; wir hoffen aber, dafs das Geſagte hinreichen werde, ſich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Geſchmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abſchn. I. B. 2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; äſthetiſche, ſ. Allgemeingültig; der Kirche, ſ. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transſcendentale, *amphibolia transſcendentalis, ambiguitas transſcendentalis, amphibologie transſcendentale, ambiguite transſcendentale.*

Die Verwechſelung des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Waſſer, die ihrer Gröſse und Beſchaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, ſie müſsten entweder ein und eben derſelbe Waſſertropfen ſeyn, oder dieſe vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz ſei nicht möglich, ſo gründet ſich dieſe Behauptung auf einer Verwechſelung der Erſcheinung, die man Waſſertropfen nennt, mit einem reinen Verſtandesobject, für das man den Waſſertropfen nimmt. Wäre nehmlich der Waſſertropfen kein ſinnliches, ſondern ein intelligibeles Ding, welches bloſs durch den Verſtand erkannt würde, und folglich nur vermittelſt Merkmale des Verſtandes, ſo müſsten freilich zwei Waſſertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch dieſelben, und beide ein und derſelbe Waſſertropfen ſeyn. Aber da ſie ſinnliche Gegenſtände oder Erſcheinungen ſind, ſo müſſen ſie im Raum und in der Zeit vorhanden ſeyn, und zwei völlig congruente Waſſertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nehmlich Ort und Lage, Vorherſeyn und Nachherſeyn u. ſ. w. unterſchieden werden; ſie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verſchiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demſelben Orte zu verſchiedenen Zeiten vorhanden ſeyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechiſche Wort Amphibolie (ἀμφιβολία) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde ſchon von den alten Grammatikern als ein Kunſtwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* ſteckt, welches ſowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transſcendentale Amphibolie heiſst daher eine Zweideutigkeit in den Vorſtellungen, die durch Verwechſelung der Erkenntniſsvermögen, wodurch ſie entſpringen, entſteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transſc. Amphibolie eine transſcendentale Ambiguität nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abſchn. II. Buch. Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Inſtit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn. lib. I. cap. XII.

An ſich.

Dinge an ſich, Dinge an ſich ſelbſt, Verſtandesweſen oder Noumenen im negativen Verſtande, transſcendentale Gegenſtände, das Nichtſinnliche, das aufserſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, das überſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, τα ὀντα καθ' ἀυτα, τα ὀντως ὀντα, τα νοητα, *Noumena ſenſu negativo*, heiſsen in der critiſchen Philoſophie die Dinge, die der Verſtand ſich ohne Beziehung auf unſere ſinnliche Anſchauungsart (mithin nicht bloſs als Erſcheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die ſinnlichen Gegenſtände, wie billig, als bloſse Erſcheinungen anſehen, d. i. als Gegenſtände, die wir bloſs durch die Art, wie unſere Sinne afficirt werden, kennen; ſo denken wir ſie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniſs derſelben gelangen, nehmlich, daſs ſie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefaſst, d. i. angeſchauet werden. Alles das, wovon wir ſagen, es fällt uns in die Sinne, iſt ſinnliche Vorſtellung, d. h. eben ſowohl das Product einer Fähigkeit unſers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heiſst, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verſtand genannt wird, nur mit dem Unterſchiede, daſs die Sinnlichkeit afficirt (ſ. Afficirt) werden muſs, wenn ein ſolches Product entſpringen ſoll. Der Tiſch z. B., an dem ich ſchreibe, iſt ein ſolches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Weſen, die eine ſolche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anſchaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein ſolches Ding ſich

jetzt hier ſinnlich vorſtellen müſsten. Wenn ich nun daran denke, daſs dieſer Tiſch für mich da iſt, dadurch, daſs ich ihn in einer ſinnlichen Vorſtellung vor mir habe, oder anſchaue, ſo beziehe ich ihn auf meine Anſchauungsart; und betrachte ich den Tiſch als einen Gegenſtand, der allein vermittelſt dieſer ſinnlichen Vorſtellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar iſt, ſo nenne ich ihn eine Erſcheinung, um damit anzudeuten, daſs wenn meine Sinnlichkeit, mit ſammt der Sinnlichkeit aller der Weſen, die den Tiſch anſchauen, vernichtet würde*), der Tiſch zu-

*) Dieſe Vorſtellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller ſinnlichen Weſen, ſich machen, um zu ſehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntniſs übrig bleibt, verſteht Kant unter dem Ausdruck, von allen ſubjectiven Bedingungen in der Anſchauung abſtrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philoſophie*. 1796, S. 691. f. finde ich Vorſtellungen vom Begriff eines Dinges an ſich, denen ich nicht beiſtimmen kann. Erſtlich wird daſelbſt dieſer Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform muſs einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke ſeine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an ſich aber dient gar nicht dazu, daſs reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntniſs durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an ſich iſt ja keine Categorie. Zweitens heiſstes dort: „Der tranſcendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniſs mit den daraus gezogenen richtigen Schlüſſen für Realität;“ das iſt zu verſtehen für Realität der Erfahrungserkenntniſs, d. i. der Erkenntniſs von Erſcheinungen und nicht von Dingen an ſich. Was ſoll alſo die Behauptung bedeuten: „Daſs die Subſtanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menſchliche Geſchlecht ausſtürbe, daran iſt gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Waſſer u. ſ. w. bleiben, und ſich nach ſeinen Geſetzen verändern.“? Aber wie iſt das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anſchauet, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Waſſer ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechſeln. Luft und Waſſer ſind ja Erſcheinungen, und können als ſolche nur in uns, den Subjecten der Erſcheinungen exiſtiren (C. 59); wie können ſie denn exiſtiren, wenn auch das menſchliche Geſchlecht (alle Subjecte der Erſcheinungen) ausſtürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn alſo Ding an ſich ſo viel heiſsen ſoll, als was ſeiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tiſch, ſein Daſeyn unſrer Anſchauung verdankt (ſ. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erſcheinung gehört nehmlich zweierlei, das aber nur logiſch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

a. daſs die Sinnlichkeit afficirt werde;

b. daſs ſie anſchaue.

Das erſte kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anſchauen wird nun die, dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, entſpringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beſchaffenheiten begabt, die nur durch die beſondere Bnſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit möglich ſind, und in ſo fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches ſeinen Grund in der Empfindung ſelbſt hat, und in ſo fern zufällig iſt. Daſs der Tiſch vor mir lang und breit und hoch iſt, rührt von derjenigen Beſchaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher ſie ſich Etwas als nach drei Dimenſionen ausgedehnt vorſtellt; daſs der Tiſch aber ſeine beſtimmte Gröſse nach den drei Dimenſionen hat, iſt zufällig, und liegt in der uns unbe-

---

Subjecto exiſtirt; ſo iſt unſtreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an ſich, und das Sonnenſyſtem wird ſich noch bewegen, wenn auch alle vorſtellende Weſen aus der Natur verſchwinden ſollten" nicht anders erklären, als daſs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede ſeyn ſoll. Allein wie kann das Sonnenſyſtem ſich bewegen, wenn kein vorſtellendes Weſen mehr vorhanden iſt, welches Anſchauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts iſt. Kant ſagt (Prolegom. S. 62): " alle Körper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, müſſen für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte tranſſcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller ſinnlichen Erfahrungserkenntniſs nicht weg; ſo iſt das doch nur ein aus unſerm Erkenntniſsvermögen nothwendig entſpringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Daſs dieſes aber nicht der empiriſche Idealismus (ſ. Berkley) ſei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beſchaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verſtand ſich die Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen denkt, ſo ſetzt er zugleich voraus, daſs etwas die Sinnlichkeit afficire, und ſiehet, vermöge ſeiner Natur *), ſich genöthigt, jeder Erſcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erſcheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt iſt, und nur als etwas, das nicht von unſerm Anſchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alſo auſser dem vorſtellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anſchauung (die intelligibele Urſache der Erſcheinungen) iſt. Und dieſes uns gänzlich unbekannte Gedankending, dieſer Gegenſtand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt iſt, heiſst das Ding an ſich, die Nichterſcheinung, das Nichtſinnliche, ſ. Aeſthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verſtand denkt ſich aber auch andere, logiſch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenſtände unſrer Sinne ſind, als ſolche Dinge an ſich, z. B. die Objecte der Ideen unſrer Vernunft, Gott, Geiſt u. ſ. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verſtand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, auſser uns vorhandenes Weſen S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) ſich nun eine ſehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche groſsen Miſsverſtand veranlaſſen kann. Da der Verſtand ſich, auſser der Erſcheinung, noch eine Vorſtellung von einem Dinge an ſich macht, ſo will er dieſes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein ſinnlicher Stoff vorhanden iſt, weil es nicht Erſcheinung iſt, ſo bleibt zur Erkenntniſs deſſelben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Urſache, denkt.

reinen Verſtandes, wodurch ſich der Verſtand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müſſen, weil der Verſtand durch ſie alles denkt. Das ſind die Categorien, oder reinen Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuſchung, daſs man die Vorſtellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verſtandesweſen, welches man ſich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch auſser unſrer Sinnlichkeit vorhanden iſt; und daſs man ſich dann unter dem bloſsen Begriff des, durch die reinen Categorien beſtimmten, Dinges überhaupt, das Ding an ſich vorſtellt. Ich frage z. B., was iſt dieſer Tiſch auſser mir, wenn ich ihn nicht anſchaue? und wer ſich durch jene Täuſchung verleiten läſst, der antwortet: er iſt Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt iſt, er iſt eine Subſtanz, die ihre Accidenzen hat, er iſt die Wirkung einer Urſache, und muſs mit andern Dingen im Zuſammenhange ſtehen, er hat Wirklichkeit, und iſt daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tiſch, an ſich ſelbſt, als Ding an ſich ſeyn mag: ſondern wir haben uns nur die reinen Verſtandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Subſtanz u. ſ. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erſcheinung als Merkmale zukommen müſſen, weil es ſonſt nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir dieſe Categorien dem Dinge an ſich, ſtrenge genommen, ſo wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn ſonſt iſt das Ding nicht Ding an ſich, ſondern ein bloſs im Verſtande vorhandener Gedanke, der ſeine Beſtimmungen eben ſo, durch die Beſchaffenheit des Verſtandes erhält, als die Erſcheinung Tiſch, durch die Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimenſionen u. ſ. w.

b. würde auch kein Ding an ſich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterſchieden ſeyn;

denn da die Categorien bloſs die Merkmale eines Dinges überhaupt ſind, abſtrahirt von den ſinnlichen Eigenthümlichkeiten deſſelben, ſo kommen dieſe Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an ſich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an ſich beilegten, welches wir dem Tiſch zum Grunde legten, ſind daher auch die Prädicate eines Geiſtes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Dingen an ſich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verſtand von jedem Gegenſtande der Sinne fragen muſs, was iſt er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder auſser dem anſchauenden Subject? Nun haben wir geſehen, daſs wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenſtande weglaſſen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erſt noch ſeinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anſchauung, oder ſinnliche Vorſtellung, bekommen muſs. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daſs ſie den unſrer Sinnlichkeit zur Anſchauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben Sie ſind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können ſie aber nur vermittelſt des Raums und der Zeit ſein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich ſind ſie auch auf Dinge an ſich, die, als Nichtſinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und dieſe können daher auch nicht durch ſie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tiſch z.B. als Ding an ſich betrachtet, ſoll Ein Ding ſeyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit iſt, ſo verliert hier der Begriff der Einheit ſeine Bedeutung. Denn die Einheit iſt dasjenige, was Dinge, die zuſammengezählt werden ſollen, mit einander gemein haben (Käſtner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit iſt aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorſtellung gemeinſamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tiſch

hat als Ding an ſich Realität, iſt Subſtanz; das iſt eben ſo unverſtändlich. Denn Realität iſt das im Begriff, was der Empfindung correſpondirt, d. i. die Empfindung, in ſo fern ſie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne daſs daſſelbe je empfunden werden kann, ſo hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt alſo an, daſs das, was ich denke, nicht bloſs ein Gedanke iſt, ſondern auch etwas vorhanden iſt, alſo ſich in der Zeit überhaupt befindet (ohne daſs, wie bei der Exiſtenz, die Zeit beſtimmt wird). Ohne Zeit aber iſt auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann bloſs logiſch, oder zeigt an, daſs ich in dem Begriff des Tiſches etwas denke, was ihm zukömmt, daſs von ihm Bejahungen gelten, aber es iſt keine anzugeben. Die Subſtanz iſt das Unwandelbare im Daſeyn, dieſes ſetzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich daſs etwas an ihr wandelt in der Zeit, ſie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, ſo behält der Begriff der Subſtanz bloſs eine logiſche Bedeutung, nehmlich die, daſs etwas immer Subject eines Urtheils iſt. Das Urtheil, der Tiſch iſt immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntnifs, da uns die Realitäten des Tiſches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden iſt, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, ſie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgeſtellten Anſchauungen, oder auf die Zuſammenfaſſung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorſtellungen anſchauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (auſser der Erfahrung) bloſs etwas Ideales ſind, und auſser dem anſchauenden Subject keine Wirklichkeit haben, ſo können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an ſich, dienen. Wo folglich der Verſtandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Subſtanz),

oder an mehrern ſich Befindendes (Einheit), beſtimmen kann; da hört der ganze Gebrauch und, wie wir geſehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das iſt folglich der Fall mit dem Dinge an ſich. Ohne die Categorien läſst ſich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einſehen, wie ſolche Dinge an ſich, die doch durch Categorien ſollen gedacht werden, möglich ſeyn ſollen. Die (metaphyſiſche) Möglichkeit eines Dinges kann nehmlich niemals bloſs daraus folgen, daſs die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerſprechen. Denn geſetzt, dieſer Begriff wäre falſch, und auch die Prädicate, ſo dürfte beides ſich eben nicht widerſprechen, und dennoch würde das Urtheil falſch ſeyn; oder es gäbe gar nicht ein ſolches Ding, deſſen Begriff das Subject im Urtheil giebt, ſo geben ja alle Urtheile darüber, wären ſie auch noch ſo ſehr von allen Widerſprüchen frei, bloſs Schimären. Wie kann man alſo wiſſen, ob ſolche Schimären exiſtiren können? Bloſs dann iſt die (metaphyſiſche) Möglichkeit des Gedachten geſichert, wenn man ihn in einer Anſchauung darſtellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch ſo deutlich und beſtimmt definirt hat, dennoch erſt zu zeigen, wie das, was er definirte, conſtruirt oder in der Anſchauung dargeſtellt werden kann; welches eben die Abſicht der Aufgaben in der reinen Geometrie iſt. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe Gegenſtände, auf eine andere nicht ſinnliche Art, angeſchauet werden, damit dieſe Anſchauung den Categorien Inhalt und den durch ſie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenſtände wären alſo Noumenen im poſitiven Verſtande, von welchen unter dieſem Namen gehandelt werden ſoll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an ſich, im empiriſchen Verſtande, ſ. im Artikel Aeſthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her haben ſich Forſcher der reinen Vernunft auſſer den Sinnenweſen, oder Erſcheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen, welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophiſta p.* 160) ſpricht ſchon von denen, „welche behaupten, daſs es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und ſagt, es ſei in der Welt ſtets eine Gigantomachie geweſen, d. i. es habe immer Himmelsſtürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was ſie anrühren könnten, ſei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner dieſer Himmelsſtürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewiſſe unkörperliche Verſtandesweſen, welche allein Wirklichkeit hätten“**). Die Vertheidiger der erſten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato ſelbſt aber dachte ſich auſſer dem, was er τα αἰσθητα, Sinnenweſen, nannte, noch τα νοητα, Verſtandesweſen, welche er auch τα ὀντα, Dinge an ſich, nannte. Auch Ariſtoteles nahm noch andre Weſen an, als die Sinnenweſen, und ſagte, Gott ſei ein ſolches Weſen (οὐσια κεχωρισμενη των αἰσθητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philoſophen hielten Erſcheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt, und geſtanden daher, wie wir geſehen haben, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zu. Der Unterſchied zwiſchen den angeführten Behauptungen einiger alten Philoſophen und denen der critiſchen Philoſophie iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem materiellen und critiſchen Idealismus. Jene alten Philoſophen und alle Idealiſten

---

*) Οἱ διατεινοιντ' ἀν, παν ὁ μη ἑυνατοι ταις χερσι συμπιεζειν ἐισιν, ὡς ἀρα τουτο το παραπαν ἐςι.

**) νοητα ἀττα και ἀσωματα ἐιδη βιαζομενοι την αληθινην οὐσιαν ἐιναι.

behaupteten: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung ſei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft ſei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critiſcher Idealiſt: Nur in dem Erkenntniſs durch Sinne und in der Erfahrung iſt Wahrheit, und alles Erkenntniſs von Dingen an ſich, oder von Dingen aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verſtande iſt problematiſch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerſpruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daſs ſie die einzige Art der Anſchauung, und daſs es alſo gar keine andere Erkenntniſs, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammen; denn er ſchränkt die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verſtandesweſen hat, um damit anzuzeigen, daſs die Anſchauung hier ihre Grenzen finde, und ſich nebſt den Grundſätzen der Aeſthetik nicht über alles erſtrecken könne, was der Verſtand denkt; ſonſt würde alles in lauter Erſcheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weiſe erkannt werden; weil wir keine Anſchauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung haben, durch die uns auſser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon iſt alſo bloſs ein Grenzbegriff, um die Anmaſsung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daſs die Erkenntniſs durch die Sinne ſich nicht anmaſsen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniſs zu ſeyn. Dieſer Begriff iſt nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt, wie wir geſehen haben, mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen (C. 310).

8. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Alſo werden hierdurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. S. 294 — 315.
Deſſ. Prolog. §. 32. S. 104. 105.
Deſſ. Schrift, über eine Entdeck. II. Abſchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, analogie. So heiſst die Einerleiheit zweier Verhältniſſe (C. 222). Unter einem Verhältniſs verſtehet man nehmlich die Beſtimmung zweier Vorſtellungen durch einander. Von beiden Vorſtellungen ſagt man, ſie ſtehen mit einander im Verhältniſs. Z. B. Cajus iſt des Titus Vater; hier ſind Cajus und Titus die beiden Vorſtellungen, deren Verhältniſs zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus beſtimmt, er iſt deſſelben Vater, und Titus wird durch den Cajus beſtimmt, er iſt deſſelben Sohn.

2. Die beiden Vorſtellungen, die in einem Verhältniſſe ſtehen, heiſsen die Glieder des Verhältniſſes, und ſind entweder Gröſsen (Quantitäten) oder Beſchaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältniſſe heiſsen dann quantitative oder qualitative

Verhältniſſe. Ein quantitatives Verhältniſs iſt die Beſtimmung zweier Gröſsen, und ein qualitatives Verhältniſs die Beſtimmung zweier Beſchaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematiſche und in qualitative oder philoſophiſche eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heiſsen auch Proportionen, und beſtehen alſo in der Gleichheit zweier Gröſsenverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Gröſsen nennt man nehmlich ihre Gleichheit. EinGröſsenverhältniſs iſt aber ſelbſt eine Gröſse, denn wenn ich eine Gröſse durch eine andre beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Gröſse daraus hervorkommen.

4. Gröſsen werden aber durch Zahlen dargeſtellt, indem dieſe die allgemeinen Repräſentanten aller Gröſsen ſind, was alſo von den Gröſsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere beſtimmen, entweder vermittelſt der Subtraction, oder durch die Diviſion.

6. Vermittelſt der Subtraction werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, um wie viel die eine Zahl gröſser oder kleiner iſt, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetiſchen Verhältniſs, und die Beſtimmung zweier Zahlen durch einander vermittelſt der Subtraction iſt ihr arithmetiſches Verhältniſs, z. B. 20 − 5=15 heiſst, die Zahl 20 ſtehet mit 5 in dem arithmetiſchen Verhältniſs, oder wird vermittelſt der Subtraction ſo durch 5 beſtimmt, daſs ſie um 15 gröſser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, iſt. Schreibe ich alſo 20 − 5, ſo iſt nicht von 20 an und für ſich ſelbſt, auch nicht von der 5 auſser dieſem Verhältniſs die Rede, ſondern von der Beſtimmung der 20 durch die 5 vermittelſt der Subtraction, d. i. von der neuen Gröſse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rückſicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelſt der Diviſion werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältnifs, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Division ist ihr geometrisches Verhältnifs, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heifst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältnifs, oder wird vermittelst der Division durch 5 so bestimmt, dafs 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältnifs auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältnifs, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 aufser diesem Verhältnifs die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen Gröfse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heifst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel 20 — 5 = 36 — 21, sagt die arithmetische Proportion aus, dafs die Zahl 20 um eben so viel gröfser ist als 5, um wie viel 36 gröfser ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt 5 — 20 = 21 — 36. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, a — b = c — d. Das heifst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, dafs die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel gröfser oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, gröfser oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heifst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, dafs die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nehmlich 4 mal, welches man auch ſo bezeichnet, 20: 5 = 36: 9, und eben ſo iſt die Buchſtabenformel a : b = c : d zu verſtehen, daſs man ſich nehmlich unter dieſen Buchſtaben vier verſchiedene Zahlen denke, wovon die erſte, welche a heiſse, die zweite, welche b genannt werde, ſo oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Dieſe mathematiſchen Analogien, ſagt nun Kant, ſind jederzeit conſtitutiv, d. h. ſie ſind die Mittel, durch welche ein Gegenſtand, nehmlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nehmlich conſtruirt oder *a priori* dargeſtellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniſs 20 — 5 und das Glied 36, zu einer arithmetiſchen Proportion gegeben oder bekannt, ſo lehrt die Lehre von der arithmetiſchen Proportion, daſs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entſpringenden Summe 41 das erſte Glied 20 ſubtrahiren darf, ſo muſs allemal der Reſt das vierte unbekannte Glied der arithmetiſchen Proportion, nehmlich 21 ſeyn. Der Mathematiker bezeichnet dieſe Regel ſo, 5 + 36 — 20 = 21, oder in Buchſtaben b + c — a = d. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniſs 20 : 5, und das Glied 36, zu einer geometriſchen Proportion gegeben oder bekannt, ſo lehrt die Lehre von der geometriſchen Proportion, daſs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entſpringende Product mit dem erſten Gliede 20 dividiren dürfe, ſo muſs allemal der daraus entſpringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometriſchen Proportion, nehmlich 9 ſeyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiäniſchen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Käſtner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch ſchlechthin Analogien, und ſie beſtehen in der Identität zweier Beſchaffenheitsverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Beſchaffenheiten nennt man nehmlich ihre Identität. Ein Beſchaffenheitsverhältniſs iſt aber

ſelbſt eine Beſchaffenheit, denn wenn ich eine Beſchaffenheit (Qualität) durch eine andere beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Beſchaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was alſo der Exponent oder die Zahl, welche aus der Beſtimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniſs iſt, das iſt bei dem qualitativen Verhältniſſe der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entſpringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tiſch iſt roth, entſpringt der Begriff, der rothe Tiſch. Und in ſo fern iſt allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Beſtimmung des Verhältniſſes zweier Qualitäten.

12. Beſchaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargeſtellt werden. Man bedient ſich zwar auch der Buchſtaben und der Zeichen der mathematiſchen Verhältniſſe, um dadurch Beſchaffenheiten zu bezeichnen; ſie kommen aber dann nur, wie wir ſehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Conſtruction oder Darſtellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beſchaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beſchaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander beſtimmen, entweder logiſch oder metaphyſiſch.

14. Logiſch werden zwei Begriffe durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie zwei Begriffe nach den Geſetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logiſchen Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der logiſchen Geſetze des Denkens iſt ihr logiſches Verhältniſs. Solcher logiſchen Verhältniſſe giebt es aber zwei, das Verhältniſs der Vergleichung und das Verhältniſs der Verknüpfung. Man kann nehmlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

ſuchen, ob ſie dieſelben ſind oder nicht. Dieſe Beſtimmungen der Begriffe ſind Verhältniſſe der Vergleichung, deren es drei verſchiedene Arten giebt, nehmlich das Verhältniſs der Identität, der Aehnlichkeit und der Verſchiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derſelbe Begriff, ſo ſtehen ſie mit einander im Verhältniſſe der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, ſo ſtehen ſie, in Anſehung dieſer Merkmale, im Verhältniſs der Aehnlichkeit. Dieſe Merkmale ſelbſt aber ſind identiſch, Hund und Schwein ſind einander ähnlich in Anſehung mancher Merkmale, auch ſind ſie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe ſpecifiſch verſchiedene Merkmale, ſo daſs der eine Begriff ganz andere Beſchaffenheiten ausſagt als der andere, ſo ſtehen die Begriffe im Verhältniſſe der Verſchiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund iſt kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder unterſuchen, ob ſie beide zuſammen denkbar ſind oder nicht. Dieſe Beſtimmungen der Begriffe ſind Verhältniſſe der Verknüpfung. Solcher ſind wieder drei, das Verhältniſs des Widerſpruchs und der Einſtimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausſchlieſſung. Sind zwei Begriffe ſo beſchaffen, daſs ſie Merkmale haben, die einander aufheben, ſo ſtehen ſie im Verhältniſſe des Widerſpruchs, und können nicht zuſammen gedacht werden, oder ſind zuſammen logiſch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermeſslich laſſen ſich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermeſslicher Zwerg würde ſo viel heiſsen, als ein ſeiner ungeheuern Gröſse wegen nicht meſsbarer und doch ungewöhnlich kleiner Menſch, ein Begriff, der widerſprechende Merkmale enthält und alſo logiſch unmöglich iſt, folglich ſtehen Zwerg und unermeſslich im Verhältniſſe des Widerſpruchs. Begriffe, die nicht in dieſem Verhältniſſe ſtehen, ſind zuſammen denkbar, und laſſen ſich verknüpfen, ſie ſind zuſammen logiſch möglich, welches man auch das Verhältniſs der Einſtimmung nennen kann. Iſt ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, ſo daſs der zweite aus dem erſtern begriffen werden kann, ſo ſtehen beide mit einander im Verhältniſſe des Grundes, ſie werden zuſammen gedacht, oder ſind zuſammen logiſch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in dieſem Verhältniſſe ſtehet, iſt nicht logiſch wirklich, man denkt ihn nicht; ſo denke ich mir z. B. den Beſuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müſste ihn ſonſt bei mir ſehen und ſprechen, dieſer Beſuch und daſs ich meinen Freund nicht bei mir ſehe und ſpreche ſtehen alſo im Verhältniſſe des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei ſich widerſprechenden Merkmalen beſtimmt, und er ſtehet alſo mit jedem andern Begriff in dem Verhältniſſe, daſs er entweder mit dieſem Begriff, oder ſeinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muſs, oder logiſch nothwendig iſt. Dieſes Verhältniſs heiſst das der Ausſchlieſſung, weil dadurch ein dritter Fall, daſs ihm nehmlich beides zuſammen, der Begriff und ſein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeſchloſſen wird, z. B. der Menſch und Vernunft und Unvernunft ſtehen in dieſem Verhältniſſe, der Menſch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zuſammen iſt nicht möglich.

15. Metaphyſiſch werden die Gegenſtände zweier Begriffe nach den allgemeinen Geſetzen der Erfahrung ſo durch einander beſtimmt, wie die Begriffe in den logiſchen Verhältniſſen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphyſiſchen oder objectiven Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der metaphyſiſchen Geſetze der Erfahrung iſt ihr metaphyſiſches Verhältniſs. Solcher metaphyſiſchen Verhältniſſe giebt es wieder zwei, die Verhältniſſe der Erfahrung und die Verhältniſſe des empiriſchen Denkens. Man kann nehmlich zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs die Objecte derſelben als Subſtanz und Accidenz, oder als Urſach und Wirkung, oder als wechſelſeitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieſes giebt drei Verhältniſſe der Erfahrung, nehmlich 1) das Verhältniſs der Subſtanzialität, z. B. das Glas iſt zerbrechlich, d. i. diejenige Subſtanz, welche ihrer weſentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter dieſen auch die veränderliche Beſtimmung (das Accidenz), daſs es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältniſs der Cauſalität, z. B. das Glas iſt vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus iſt die Urſache der Wirkung, daſs das Glas zerbrochen iſt; 3) das Verhältniſs der Wechſelwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerſtehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberſchuſs nehmlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs das Object derſelben im Verhältniſſe zum Erkenntniſsvermögen betrachtet und als Gegenſtand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines bloſs möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieſes giebt drei Verhältniſſe des empiriſchen Denkens: 1) das Verhältniſs der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Inſel entdeckt werden; dieſes Verhältniſs der unbekannten Inſel zu dem entdeckt werden können, iſt das Verhältniſs der Möglichkeit, es iſt das nicht bloſs denkbar, die Begriffe ſtehen nicht nur nicht im Verhältniſſe des Widerſpruchs, ſondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältniſs der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieſes Verhältniſs Cooks zur Entdeckung von Otaheite iſt das Verhältniſs der Wirklichkeit, es iſt kein bloſser Gedanke, ſondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich ſtelle mir nicht bloſs einen Entdecker vor, durch den ſich unſere Kenntniſs von Otaheite begreifen läſst, ſondern er iſt wirklich die Urſache dieſer unſrer Kenntniſs; 3) das Verhältniſs der Nothwendigkeit, z. B. jede Inſel im Südmeer, die wir kennen, muſs ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieſes Verhältniſs, der uns bekannten Inſeln im Südmeere zu einem Entdecker, iſt das Verhältniſs der Nothwendigkeit, ich muſs nicht bloſs ſo denken, die Begriffe ſtehen nicht bloſs im Verhältniſſe der Ausſchlieſsung, ſo daſs nicht nur nicht das Gegentheil, ſondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, ſondern es muſs auch in der Erfahrung durchaus ſo gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergeſſen worden wären, ſo bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logiſchen Verhältniſſe kann nun eine logiſche Analogie genannt werden, z. B. Geſchmack und Verſtand verhalten ſich zu einander, wie Gefühl und Erkenntniſs. Dies iſt eine Analogie zweier Vergleichungsverhältniſſe (14). Dieſelbe Aehnlichkeit, die zwiſchen den beiden Vermögen Geſchmack und Verſtand iſt, muſs auch zwiſchen ihren Producten Gefühl und Erkenntniſs ſeyn.

17. Die Identität zweier metaphyſiſchen Verhältniſſe kann man die metaphyſiſche Analogie nennen, z. B. was der Geſchmack für die Schönheit iſt, das iſt der Verſtand für die Vollkommenheit. Dies iſt eine Analogie zweier Verhältniſſe der Cauſalität. So wie nehmlich der Geſchmack die Fähigkeit iſt, die Schönheit zu fühlen, ſo iſt der Verſtand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide ſtehen alſo in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung.

18. Dieſe philoſophiſchen Analogien, ſagt nun Kant, ſind nicht, wie die mathematiſchen (1c), conſtitutiv, ſondern bloſs regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derſelben nicht das vierte Glied ſelbſt erkennen, ſondern nur das Verhältniſs des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus ſehe, ſo weiſs ich, daſs die Vernunft des Menſchen dieſes Haus hervorgebracht hat, nun ſehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läſst ſich das Daſeyn dieſes Baues begreifen, welches war die wirkende Urſache deſſelben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann ſagen, wie ſich verhält ein Haus zur Menſchenvernunft, ſo verhält ſich der Bau eines Bibers zu .... Hier iſt nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzuſtellen (conſtruiren). Aber dieſe drei Glieder ſind doch ſo beſchaffen, daſs ich aus dem Verhältniſſe der zwei erſten zu einander das Verhältniſs des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nehmlich ich ſehe ein, daſs das vierte Glied die wirkende Urſache enthalten muſs, welche den Bau des Bibers eben ſo hervorbringt, wie die Menſchenvernunft das Haus. Ich bekomme alſo dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu ſuchen, nehmlich die: ſuche die wirkende Urſache des Baues eines Bibers in dieſem Thiere auf, oder das, was dem Biber ſtatt der Vernunft des Menſchen dient, ſo etwas zu machen, wozu bei dem Menſchen Vernunft gehört. Wir bekommen alſo durch die philoſophiſche Analogie, vermöge dieſer ihrer regulativen Beſchaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findeſt du etwas an dem Biber, was das Merkmal an ſich hat, daſs es den Bau des Bibers hervorbringen kann, ſo haſt du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von dieſem Unterſchiede zwiſchen einer philoſophiſchen und mathematiſchen Analogie iſt, daſs bei den mathematiſchen Verhältniſſen das zweite Glied aus dem erſten, vermittelſt einer dritten Gröſse, welche ausſagt, um wie viel das eine Glied gröſser iſt als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten iſt, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, ſo bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, ſo bekomme ich 20. In einem philoſophiſchen Verhältniſſe aber entſtehet nicht das zweite Glied aus dem erſten, ſondern durch das erſte, denn da beide Glieder nicht Gröſsen, ſondern Beſchaffenheiten ſind, ſo ſind ſie, wenn ſie nicht identiſch ſind, irgend worin, nicht der Gröſse oder dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch, d. i. der Beſchaffenheit nach, verſchieden. Daher iſt in den logiſchen Verhältniſſen das eine Glied nicht in dem an-

dern enthalten, ſondern anders beſchaffen als das andere, und daher das eine Glied bloſs der Grund der Erkenntniſs des andern, und das andere die Folge des erſten, eine Beſchaffenheit wird vermittelſt des andern gedacht. In den metaphyſiſchen Verhältniſſen aber enthält das eine Glied den Grund des Daſeyns (die Urſache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch ſo, ſie iſt die Identität des Verhältniſſes zwiſchen Gründen und Folgen, Urſachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältniſſe A zu B, wie C zu D, ſind ſpecifiſch verſchieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man ſie an und für ſich auſser dieſen Verhältniſſen betrachtet; aber B kann doch eben ſo ans A erkannt werden, oder eben ſo durch A entſtehen, als D aus C erkannt wird oder entſtehet. Ein Menſch und ein Biber ſind ſpecifiſch verſchieden, der Menſch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu ſtande. Wir wiſſen nun, daſs in dem Menſchen die Vernunft die wirkende Urſache eines Baues iſt, in dem Biber kennen wir dieſe Urſache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Urſachen iſt, ſo ſind doch darum die Urſachen nicht dieſelben, aber es iſt einerlei Verhältniſs zwiſchen der Vernunft des Menſchen, der wirkenden Urſache, und dem Bau des Menſchen, als zwiſchen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Urſache ſeines Baues iſt, und die wir Inſtinct, Kunſttrieb nennen, und dieſem Bau. Dieſer Inſtinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich iſt, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, daſs der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich iſt, da Menſch und Biber eben hierin ſpecifiſch verſchieden ſind), ſondern nur, daſs er etwas hervorbringen könne, was gewiſſen Wirkungen der Vernunft ähnlich ſei. Ein Analogon eines Grundes iſt alſo dasjenige, was von demſelben zwar ſpecifiſch verſchieden iſt, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie ſchlieſsen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält ſich zu B, wie C zu D,

und B iſt von D ſpecifiſch verſchieden, ſo iſt D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es iſt ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich ſind. Iſt aber B von D nicht ſpecifiſch verſchieden oder ungleichartig, und ſind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt iſt, ob C die Wirkung von D iſt, ſo kann man nach der Analogie ſchlieſsen, daſs da die Verhältniſſe identiſch ſind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D ſeyn werde. Iſt hingegen B von D ſpecifiſch verſchieden, ſo iſt der Schluſs, daſs ſie dennoch ähnlich ſeyn werden, weil die Verhältniſſe A und C ähnlich ſind, ein offenbarer Widerſpruch, und alſo falſch. Ein ſolcher falſcher Schluſs wäre der, daſs der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Menſch durch ſeine Vernunft (U. 450); oder der, daſs Gott einen Verſtand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmäſsiger Producte iſt, und der Menſch zu ſolchen Producten Verſtand bedarf, welches eine Analogie mit der Cauſalität nach Zwekken iſt (U. 269). Es iſt hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber iſt eben darin vom Menſchen verſchieden, daſs er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menſchen, daſs er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundſätze u. ſ. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen ſo zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verſtand, da nun dieſes Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, vorausſetzt, dieſes aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphiſtiſche Vorſtellung ſeyn würde, ſo iſt das eine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen Gott und dem Menſchen, daſs er nicht durch einen Verſtand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verſtand, wodurch wir unſre Unbekanntſchaft mit dem Grunde ſelbſt, und nur ein identiſches Verhältniſs ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere ſind uns darin ähnlich, daſs ſie leben oder willkührlich wirken. Der Grund unſrer willkührlichen Wirkungen, oder Handlungen, ſind nun unſre Vorſtellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, ſind, auch ähnliche Gründe, aus welchen ſolche Handlungen erfolgen können, das Leben, ſo können wir ganz richtig nach der Analogie ſchlieſsen, daſs das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorſtellungen, und Vorſtellung alſo der Grund ihrer Handlungen ſeyn werde, denn hier iſt *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menſchen und Thiere ſind ſich darin einander ähnlich, daſs ſie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fuſsboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fuſs zurück drückt; ſo gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, daſs ich mir dieſe Erlaubniſs nehme, in Anſehung meiner, die Befugniſs (rechtliche Erlaubniſs) mich unter den nehmlichen Umſtänden wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechſelſeitig anziehen, und zurückſtoſsen; ſo haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechſelſeitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie ſich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), ſo die Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

ſo ſind Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengeſetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach ſolchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falſch, wenn man nach der Analogie ſchlieſsen wollte, daſs ſie wirklich entgegengeſetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie iſt alſo nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, ſondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältniſſe zwiſchen ganz unähnlichen (ſpecifiſch verſchiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch dieſe Analogien wird der Mangel unſrer Erkenntniſs verſchiedener Art erſetzt, z. B. unſere innere Anſchauung in der Zeit (Zeitvorſtellung) giebt uns keine ſolche Geſtalten, wie die äuſsere Anſchauung im Raum (Raumesvorſtellung); dieſen Mangel erſetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgeſetzten Linie im Raum vorſtellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimenſion iſt, oder das Analogon einer Linie iſt, die nur nach Einer Richtung fortgehet. Darum iſt die Zeit nicht wirklich eine ſolche Linie, aber alles, was zu einer ſolchen Linie als ihre Eigenſchaften gehört, das kann ich mir auch analogiſch von der Zeit vorſtellen, oder aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf die Eigenſchaften der Zeit ſchlieſſen, daſs nehmlich auch dieſe analogiſch ſeyn müſſen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum ſpecifiſch verſchieden ſind, daſs z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verſchiedener Zeit nacheinander ſind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein ſolches Symbol iſt eine, entweder aprioriſche oder empiriſche, Anſchauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne daſs die Anſchauung den Begriff ſelbſt, ſondern nur nach einer Analogie) darſtellt. Iſt nehmlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anſchauung, ſie ſei nun *a priori* oder auch empiriſch, ſo heiſst es ein Symbol dieſes Begriffs. So iſt ein beſeelter Körper das Symbol desjenigen monarchiſchen Staats, den ein Monarch nicht nach Geſetzen ſeiner Willkühr, ſondern einer rechtlichen Geſetzgebung durch Repräſentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorſtellen, regiert. Hingegen iſt eine bloſse Maſchine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchiſchen Staats, in welchem kein andres Geſetz iſt, als der unumſchränkte Wille des Monarchen. Eigentlich iſt ein ſolches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darſtellung) des Begriffs. Das Schema

iſt nehmlich die Vorſtellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, ſo habe ich zugleich eine Vorſtellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, dieſen Triangel bildlich darzuſtellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in dieſem Winkel und Seiten beſtimmt ſeyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten ſoll, nicht ſeyn darf. Wenn wir uns nun einen despotiſchen Staat denken, und uns denſelben ſymboliſch, durch eine Handmühle vorſtellen, ſo iſt das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog iſt, das ſie beobachtet, wenn ſie einem Begriff ſein Schema verſchaffen will. Es iſt nicht eigentlich die Anſchauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotiſchen Staat hätte, ſondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotiſchen Staats ein Bild unterzulegen, iſt der Regel analog, nach welcher ſie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelſt der Einbildungskraft, ein Schema verſchafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geſchäft: 1. wendet ſie den Begriff, despotiſcher Staat, auf den Gegenſtand einer ſinnlichen Anſchauung, Handmühle, an, ſie ſucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch ſo willkührlich bewegt, wie der Staat willkührlich regiert wird, und 2. wendet ſie die Regel der Reflexion, nach welcher ſie jene Anſchauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenſtande, einem Etwas, das mechaniſch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenſtand, nehmlich den despotiſchen Staat an, als ſei dieſer gleichſam der Gegenſtand, der in der Anſchauung einer Handmühle angeſchaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol iſt, und deſſen Begriff nie eine Anſchauung direct (ein Schema) correſpondiren kann. Unſere Sprache iſt voll von dergleichen indirecten Darſtellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, ſondern bloſs ein Symbol für die Refle-

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So ſind die Wörter Grund (Baſis, Stütze eines andern Begriffs), abhangen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus flieſsen (ſtatt folgen aus einem Begriff), Subſtanz (wie Locke *Eſſai phil. conc. l'entendement humain Chap. XXIII.* §. 2 ſich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen (Darſtellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung (eines Schema), ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben (alſo einem Symbol). So iſt das Schöne das Symbol des ſittlich Guten (W. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 222. I. Th. II. Abſchn. §. 6. b. S. 50.
Käſtner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.
Kieſewetter Grundriſs einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63. ff.
Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. § 59. S. 255. ff.
Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, iſt eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände in ſolchen Verhältniſſen erkannt werden müſſen, die mit den Verhältniſſen der Erfahrung (Analogie, 15.) identiſch ſind, z. B. in allen Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung) ſind Beſchaffenheiten, die ſich zu einander verhalten, wie die Subſtanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen iſt etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Subſtanz), und etwas, das immer wechſelt (das Accidenz).

1. Die metaphyſiſchen Verhältniſſe der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, daſs Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältniſſe vorgeſtellt werden als ſie, Erfahrung möglich, oder die Gegenſtände, die

der Verſtand den Wahrnehmungen ſetzt (die Erſcheinungen) zu Gegenſtänden der Erfahrung, z. B. der Gegenſtand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenſtand, den ich der Brandblaſe, die ich an meinem Finger wahrnehme, ſetze, verhalten ſich zu einander, wie das metaphyſiſche Verhältniſs der Verknüpfung der Cauſalität oder wie die Urſache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daſs, als ich den Finger der Lichtflamme zu ſehr näherte, ich eine Brandblaſe erfolgen ſahe, Erfahrung, oder Erkenntniſs der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nehmlich die Verknüpfung zwiſchen dem Object, das ich mir bei der Anſchauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anſchauung einer Brandblaſe denke, durch einen, obwohl unumſtöſslichen Schluſs nach der Analogie (ſ. Analogie, 21).

I. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Lichtflamme zur Brandblaſe.

Wir wollen mit dieſer Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geſchloſſen, aber das Object nicht vermittelſt der Wahrnehmung beſtimmt, folglich entſpringt durch dieſe keine Erfahrung, ſondern nur analoge Erkenntniſs, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und alſo gar nicht erkannt.

II. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Vorſtellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Gott zur Welt.

In I. ſind zwei Wahrnehmungen, nehmlich Lichtflamme und Brandblaſe. Ich nehme wahr, daſs beide auf einander folgen. Dieſes auf einander folgen aber iſt durch die bloſse Wahrnehmung deſſelben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorſtellungen auf einander unterſchieden. Sie kann bloſs ſubjectiv ſeyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntniſskräfte, ohne daſs andere erkennende Subjecte dieſelbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt ſeyn, ſo daſs erſt die Brandblaſe und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältniſſes derſelben zur Brandblaſe, nehmlich die, daſs auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblaſe beſtändig folgt. Soll nun dieſe Regel des Verhältniſſes nicht bloſs ſubjectiv ſeyn, und nur für mich und meine Vorſtellung gelten, ſondern ſoll ſie objectiv ſeyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig ſeyn, ſo muſs der Begriff der Nothwendigkeit mit dieſer Regel des Verhältniſſes verbunden ſeyn, und ich muſs dieſe Wahrnehmung nicht bloſs in mir ſetzen, ſondern ich muſs der Wahrnehmung ein Object ſetzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältniſſes zu einem andern Object gilt, daſs das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen muſs, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich muſs das eine Object für die Urſache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorſtellungen der Thiere nicht wahr, ſondern nur das Leben derſelben. Da ich nun dieſes Leben für die Urſache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber dieſes Leben in den Vorſtellungen beſtehet, durch welche unſre willkührlichen Wirkungen möglich werden, ſo berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unſrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Urſache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Urſache der unſrigen zu ſchlieſsen, und ebenfalls anzunehmen, daſs die Thiere nach Vorſtellungen handeln. Hier iſt alſo der Unterſchied, daſs wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denſelben ein Object zu ſetzen, und daſſelbe mit einem andern im Verhältniſſe der Urſache und Wirkung zu erkennen, ſondern daſs ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältniſſe zu einer andern auf das Object einer Vorſtellung ſchlieſse, die ich nicht wahrnehmen kann, und dieſes Object für eine Urſache erkenne,

In der III. Analogie iſt aber Gott weder der Gegenſtand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Urſache ähnlicher Wirkungen, ſchlieſsen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit iſt, ſo kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Urſache derſelben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, ſondern nur das, was in der Welt iſt, ſich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Urſache der Welt denken, ſondern er iſt nur ein Analogon einer Urſache, und wird nur analogiſch als Urſache gedacht, aber nicht für die Urſache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schluſs.

2. Kant beweiſet nun, daſs es gar keine Gegenſtände der Erfahrung (Erſcheinungen) geben kann, ohne eine ſolche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältniſſe der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis iſt dieſer. Unter einem Gegenſtande der Erfahrung (einer Erſcheinung) verſtehen wir den Gegenſtand, den ſich der Verſtand bei einer ſolchen Anſchauung (ſinnlichen Vorſtellung) denkt, die nicht durch unſre Willkühr, etwa aus der bloſsen Phantaſie entſpringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden iſt, und daher mit Empfindung (oder Bewuſstſeyn der unwillkührlichen Veränderung unſers innern Zuſtandes in Beziehung auf eine Vorſtellung) verbunden iſt. Eine ſolche Anſchauung heiſst eine empiriſche, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegenſatz gegen eine reine, dergleichen die Anſchauungen der Geometrie ſind. Soll nun der Gegenſtand, den ſich der Verſtand bei einer ſolchen empiriſchen Anſchauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, ſeyn ſo, muſs es 1) ein Object ſeyn, das wir uns allein dadurch denken können, daſs wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) dieſe Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantaſie, willkührlich und zufällig, ſondern nothwendig ſeyn. Folglich muſs jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

ſeyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorſtellung) denke, iſt nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verſtandesbegriffe beſtehet, und nicht etwa ſchon in den Wahrnehmungen ſelbſt liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewuſstſeyn zu einander kommen, durch reinen Verſtandesbegriff mit einander zu verbinden, aber dieſe Verbindung ſelbſt liegt doch nicht ſchon in dem, was wir wahrnehmen, ſondern wir bringen dieſe Verknüpfung erſt hinein. Sobald wir nehmlich ſinnliche Eindrücke empfangen, und alſo wahrnehmen, ſo verbindet der Verſtand dieſe Wahrnehmungen durch den, übrigens unbeſtimmten Begriff: Gegenſtand, er thut gleichſam den Ausſpruch: das iſt ein Gegenſtand. Was wir alſo wahrnehmen, ſind nicht etwa ſchon Gegenſtände, denn dann wären ſie ſchon verknüpft, und die Vorſtellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich iſt, weil ſie nach und nach aufgefaſst (apprehendirt, oder ins empiriſche Bewuſstſeyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verſtand an, den Gegenſtand durch die reinen Verſtandesbegriffe zu beſtimmen. Zu dieſer Beſtimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenſtände untereinander, ohne welche ſie ebenfalls iſolirt ſeyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, ſondern ein Spiel der Phantaſie ſeyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, daſs ſie in eine gewiſſe Zeit geſetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden beſtimme, daſs ich es in eine beſtimmte Zeit ſetze. Denn die Zeit iſt die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erſcheinungen angeſchauet werden. Folglich beſtehet die Verknüpfung der Objecte darin, daſs ſie einander, durch gewiſſe Verſtandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit beſtimmen, in welcher ſie vorhanden ſind, wodurch ſie als in einem objectiven Verhältniſſe zu einander in der Zeit vorgeſtellt werden. Nehmlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewiſſen Zeit exiſtirend; das geſchieht durch die Begriffe Subſtanz und Accidenz;

b. das eine Object wird ſo erkannt, daſs es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geſchieher durch die Begriffe Urſache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derſelben Zeit exiſtirend erkannt; dies geſchieht durch den Begriff der Wechſelwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbeſtimmungen giebt es aber nicht als dieſe drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeſchaffenheiten giebt als drei, nehmlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichſeyn. Alſo giebt es auch nicht mehr Verhältniſſe der Erfahrung, durch die ein Gegenſtand durch den andern beſtimmt, das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als dieſe drei:

a. das Verhältniſs der Subſtanzialität oder Beharrlichkeit:
die Subſtanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechſelnden.

b. das Verhältniſs der Cauſalität oder Folge:
die Urſache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniſs der Wechſelwirkung oder des Zugleichſeyns:
die eine Wechſelwirkung zur andern, oder die Urſache, die zugleich Wirkung iſt, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Urſache iſt.

Hieraus entſtehen nun eben ſo viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch dieſe Verhältniſſe zu einer neuen Erfahrung; nehmlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältniſſes zweier Gegenſtände der Erfahrungen (Erſcheinungen) mit einem der drei Verhältniſſe der Erfahrung ausſagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Subſtanzialität.

In allen Erfahrungen iſt etwas, was ſich zu einander verhält, wie Subſtanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Cauſalität.

In allen Erfahrungen iſt etwas, was ſich zu einander verhält, wie Urſach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichſeyns oder Wechſelwirkung.

In allen Erfahrungen iſt etwas, was ſich zu einander verhält, wie eine Wechſelwirkung zur andern.

Nun ſind aber in dieſen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältniſſes und Verſtandesbegriffe die Glieder des andern, und es ſcheint alſo anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogiſch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verſtandesbegriffe ganz verſchiedene Dinge ſind. Allein es iſt hier eine vermittelnde Vorſtellung, die Zeit, welche durch den Fluſs der Wahrnehmungen gleichſam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verſtandesbegriffen gleicher Art iſt, daſs ſie *a priori* iſt. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung heiſst ein Schema. Sie giebt den Verhältniſſen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit iſt das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung nicht mehr eine Beſtimmung der Objecte, ſondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und iſt dann nicht mehr Urſache, ſondern Grund (der Erkenntniſs). Daher entſpringen aus den drei metaphyſiſchen Verhältniſſen der Verknüpfung die drei logiſchen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausſchlieſsenden Beſtimmung.

Die reine Anſchauung der Zeit macht nun, daſs die Wahrnehmungen, die in der Zeit ſind, mit den reinen Verſtandesbegriffen, die erſt durch die Zeit metaphyſiſche Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entſpringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

niſs, und ich kann nun z. B. ſagen, in jeder Erfahrung muſs Urſach und Wirkung zu finden ſeyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen ſind alſo Grundſätze des Verſtandes, durch die die Gegenſtände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil ſie Analogien ſind, etwas an ſich, wodurch ſie ſich von den Grundſätzen der Mathematik weſentlich unterſcheiden. Die Grundſätze der Mathematik, z. B. zwiſchen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, beſtimmen etwas im Object ſelbſt, aber die Analogien der Erfahrung beſtimmen nur, ob und wie das Object vorhanden iſt, oder das Daſeyn, und das Verhältniſs der Gegenſtände der Erfahrung (Erſcheinungen) in der Zeit, in Anſehung ihres Daſeyns. Daſs in jeder Erfahrung Etwas Urſach und Etwas Wirkung ſeyn müſſe, beſtimmt nicht dieſes Etwas ſelbſt, ſondern die Art, wie es im Verhältniſſe auf das andere in der Zeit vorhanden iſt, nehmlich ſo, daſs es entweder (als Urſache) nothwendig ehe vorhanden iſt als das andere, oder (als Wirkung) ſpäter (G. 220).

5. Das Daſeyn läſst ſich aber nicht conſtruiren, oder in der Anſchauung (ſinnlich) darſtellen. Es läſst ſich z. B. weder durch die Phantaſie, noch in der Erfahrung ſelbſt vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder ſpäter, immer oder nur eine Zeitlang, zu derſelben oder zu verſchiedener Zeit, vorhanden iſt; ſo wie ſich die Gröſse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darſtellen läſst. Aus der Urſache läſst ſich nicht die Wirkung, aus der Subſtanz nicht das Accidenz, aus einer Wechſelwirkung nicht die andere ſo *a priori* darſtellen, wie eine Gröſse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältniſſe der Erfahrung habe, ſo kann ich z. B. nicht ſogleich daraus, daſs ich ein Object der Erfahrung als Urſache betrachte, die Wirkung derſelben darſtellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber ſeine Urſache konnte man nicht darſtellen, ſondern man ſuchte ſie, man gab ſich Mühe, ſie zu finden, zu

entdecken (ſ. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung ſind alſo, wie alle Analogien, nicht conſtitutiv, darſtellend, ſondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältniſſes der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Dieſe Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundſätze des Gebrauchs des Verſtandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Urſache auf überſinnliche Gegenſtände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entſpringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Urſache der Welt erkennen wollte, ſo iſt ja Gott, weil er nicht ſinnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältniſs:

Wie die Urſache zur Wirkung, ſo Gott zur Welt:

ſo iſt hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwiſchen Gott und dem Verſtandesbegriff Urſach, ſondern der Begriff Urſach verliert hier auch ſeine metaphyſiſche Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch ſeine logiſche eines Erkenntniſsgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit ſind, ſo kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Urſache kann alſo nicht gültig auf andre Objecte, als ſolche, die durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmt werden (Erſcheinungen) angewendet werden, und gilt alſo nun von Erfahrungen.

7. Alle empiriſche Analogien können auf eine von dieſen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie ſich verhält der Baum zur Frucht, ſo die Geſinnung zur Handlung, iſt die Identität zweier Verhältniſſe, die mit dem Verhältniſſe der Cauſalität identiſch ſind, und kann daher auf die Analogie der Cauſalität gebracht werden: wie die Urſache zur Wirkung, ſo die Geſinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 218. — 224.

Analogie der Subſtanzialität,

Analogie der Subſiſtenz, oder der Beharrlichkeit, *analogia ſubſiſtentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Subſtanzialität identiſch iſt (Analogie 15).

1. Dieſe Analogie heiſst: in allen Erſcheinungen iſt etwas, das ſich zu einander verhält, wie die Verſtandesbegriffe Subſtanz und Accidenz zu einander.

Da nun alle Erſcheinungen, oder Gegenſtände der Erfahrung, in der Zeit ſind, und Subſtanz und Accidenz Begriffe ſind, die die Zeit in Anſehung ihrer Dauer beſtimmen, ſo kann man ſagen, in jeder Erſcheinung iſt etwas, was beharret, oder dem der Begriff Subſtanz zukömmt, und etwas, das wechſelt, oder dem der Begriff Accidenz zukömmt. S. Subſtanz. Accidens. Da nun das Wechſeln der Accidenzen den Zuſtand der Subſtanz verändert, ſo kann uns kein Gegenſtand vorkommen, welcher nicht beſtändigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorſtellen könnten, daſs er je aufhören könnte, vorhanden zu ſeyn, ſo wie das Entſtehen deſſelben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich iſt.

Im innern Sinn, in unſerm Gemüth, finden wir zwar keine Subſtanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äuſsern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieſes wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Analogie der Subſtanzialität auseinander ſetzen (M. I. 265).

2. Alle Erſcheinungen oder Gegenſtände der Erfahrung ſind in der Zeit, a. diejenigen, die in unſerm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. ſ. w.; denn die Zeit iſt die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als auſser uns vorhanden anſchauen, oder ſich uns ſinnlich darſtellen, denn da

auch der äuſsere Sinn ſeinen Grund in unſerm Gemüth hat, ſo iſt auch alles äuſsere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſondern iſt immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anſchauung, aber in ihr gehet der Wechſel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmet, und alſo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich iſt, ſo muſs in der Zeit etwas als beharrlich vorgeſtellt werden, woran der Wechſel wahrgenommen wird. Folglich muſs in allen Erſcheinungen etwas durch den Begriff der Subſtanz (Subſtrat der Zeit oder Repräſentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beſtändigen Wechſel begriffen ſind, und durch ihre Folge die empiriſche Zeit vorſtellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröſse auf die Beharrlichkeit aus, indem er ſagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein ſo richtig das iſt, ſo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subſtanzialität, welche ein Grundſatz der Transſcendentalphiloſophie iſt, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröſse darauf, wie auch ſchon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrſcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zuſatz: das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, daſs ſeine Analogie der Subſtanzialität eigentlich das alte Geſetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subſtanz ſei, um faſslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterſcheiden, die ſubjective Folge in unſerm Gemüth und die objective Folge der Gegenſtände. In unſerm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterſcheiden, ſondern bloſs wahrzunehmen, und da iſt es genug, daſs etwas auſser uns beharret, an das wir den innern Fluſs unſrer Vorſtellungen halten, und darnach beſtimmen, wann wir jede Vorſtellung haben, und daſs wir es ſind, die ſie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches auſser uns, woran unſre Gedanken-

reihe gleichſam wie ein Strom vor einem Felſen vorbei flöſſe, ſo wäre kein feſter Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unſer Bewuſstſeyn der einen Vorſtellung an das Bewuſstſeyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders beſtimmt, ſondern das, was beſtimmt würde, verflöſſe jedesmal mit der Beſtimmung; und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Subſtanz im Gemüth, an der wir den Wechſel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwiſchen innerer und äuſserer Erfahrung aufgehoben, und unſre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Beſtimmungen verflöſſen in einer andern Zeit, als die äuſsern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, ſo faſſen wir nicht etwa alles mit einem male auf, ſondern dieſes Auffaſſen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geſchiehet nach und nach, obwohl oft mit groſser Schnelligkeit; eine Vorſtellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewuſstſeyn Platz. Wir ſehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, ſondern wir faſſen alle Theilvorſtellungen, die in der Vorſtellung Haus enthalten ſind, nach und nach auf. Das Auffaſſen des Mannichfaltigen in der Vorſtellung eines Hauſes kann uns alſo nicht lehren, ob dieſes Mannichfaltige zugleich ſei, oder eben ſo in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hauſe etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, ſo daſs aller Wechſel und alles Zugleichſeyn an demſelben nichts als ſo viel Arten (*modi*) der Zeit ſind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo alle Zeitbeſtimmung durch den Wechſel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche iſt daher der Gegenſtand in der Erſcheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden iſt (C. 225).

5. Es iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen, dieſen Grundſatz der Beharrlichkeit zu beweiſen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloſs der Philoſoph, ſondern auch der geſunde Menſchenverſtand ihn vorausgeſetzt hat.

Er ſtehet auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* beſtehenden Geſetze der Natur, ſ. Naturgeſetze. Der Grund davon, daſs er nicht iſt bewieſen worden, liegt darin, daſs der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatiſch) geführt werden, und daſs man nicht darauf fiel, die Geſetze der Natur von der Beſchaffenheit unſres Erkenntniſsvermögens (critiſch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgeſätze aus dieſer Analogie ſind:

a. daſs die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt iſt, ſo muſs die Subſtanz deſſelben noch vollſtändig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Aſche, vorhanden ſeyn.

b. daſs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt ſchon ein richtiger Satz der Alten. (*Perſii Satyr. III. v.* 84.). οὐδεν οὐτε γινεσθαι οὐτε φθειρεσθαι των ὀντων ſagt Parmenides (*Ariſtoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν ἐκ του μη ὀντος γινεσθαι μηδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. ſegm.* 44.). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundſatz μη ἐνδεχεσθαι (es ſei nicht möglich) γινεσθαι μηδεν εκ μηδενος (*Ariſtot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez ſagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v.* 151.) und (*lib. I. v.* 206. 216. 217)

Nil igitur fieri de Nilo poſſe fatendum est —
Huc accedit, uti quïdque in ſua Corpora
Diſſoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

ſ. übrigens Subſtanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224 — 229.

Analogie der Urſache und Wirkung,

Analogie der Cauſalität oder der Zeitfolge, Grundſatz der Erzeugung, *analogia cauſalitatis.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Cauſalität (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen ſtehen in Anſehung des Wechſels der Accidenzen mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äuſsern oder im innern Sinn ſeyn, muſs die Wirkung einer Urſache, und in Verbindung mit der Subſtanz die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſ. Urſache, Wirkung. Die äuſsern Gegenſtände ſind aber auch die Urſache unſrer Vorſtellungen im innern Sinn, und umgekehrt, ſo daſs alſo dieſe Analogie ſich in vier verſchiedene Analogien auflöſet, nach der Identität der vier folgenden Verhältniſſe mit dem Verhältniſſe der Cauſalität, nehmlich

a. der äuſsern Objecte unter ſich, wovon hier die Rede iſt;

b. der innern Objecte (Anſchauungen, Gedanken, Gefühle u. ſ. w.) unter ſich, wovon in der Logik und Pſychologie die Rede iſt;

c. d. der äuſsern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieſes iſt der berühmte Grundſatz, deſſen Beweis in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gänzlich verunglückt iſt. Der Grund iſt, weil man dieſen Beweis dogmatiſch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich iſt, auch verwechſelte man den metaphyſiſchen Begriff der Urſache (*principium eſſendi*) mit dem logiſchen Begriff des Grundes (*princi-*

pium cognoſcendi). Der dogmatiſche Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphyſ. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, iſt dieſer: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges iſt eine zufällige Beſchaffenheit, folglich hat ſie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntniſs derſelben) in ſeinem Weſen, auch nicht in ſeinen Eigenſchaften, folglich nicht in ſeinen innerlichen Beſtimmungen. Nun muſs aber ſeine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem ſie erkannt wird), folglich muſs derſelbe auſser dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die ſeine Urſachen ſind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges ſeine Urſache heiſst). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich ſeyn, wenn es nicht auſser ſich Urſachen hat". Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es ſei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas ſei," ſo iſt Grund und Erkenntniſsgrund identiſch; nun iſt aber die Urſache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demſelben hergehen muſs, und nicht das, was den Erkenntniſsgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntniſsgrund iſt ein Gedanke, die Urſache aber ein Gegenſtand. Dieſer Beweis hat alſo zwei Fehler, 1) die Verwechſelung der Urſache mit dem Grunde, 2) die Vorausſetzung deſſen, was erſt bewieſen werden ſoll; denn der Schluſs heiſst ſo: wenn ein Ding ſeinen zureichenden Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſo muſs es ihn in einem Dinge auſser ſich haben, ein ſolches Ding heiſst aber ſeine Urſache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall iſt, wenn es überhaupt für unſern Verſtand erkennbar iſt. Wir können alſo nur ſchlieſsen, daſs das, was von unſerm Verſtand ſoll begriffen werden, einen Grund haben müſſe, denn der Grund iſt eben das, woraus es begriffen wird. Und ſo kann denn auch die Analogie der Cauſalität nicht aus Begriffen (dogmatiſch), ſondern bloſs critiſch (durch Unterſuchung unſers Verſtandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewieſen werden. Dieſes geſchiehet nun ſo:

Zuerſt kömmt eine Vorbereitung zu dieſem Beweiſe. Es muſs nehmlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz iſt gezeigt worden, hier vorausgeſetzt werden, daſs alle Erſcheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Subſtanz d. i. ein Wechſel der Accidenzen ſind; ein Entſtehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Subſtanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieſer Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, daſs Erſcheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengeſetzte Zuſtände der Subſtanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles dieſes gehet alſo in meinem Gemüth vor. Dieſe Verknüpfung aber iſt entweder willkührlich, d. i. es ſtehet bei mir, welcher Zuſtand zuerſt, und welcher zuletzt kommen ſoll; oder ſie iſt nothwendig, d. i. ich bin mir bewuſst, daſs der eine Zuſtand immer der erſte und der andere immer der letzte ſeyn muſs. Im erſten Fall iſt die Verknüpfung ſubjectiv, bloſs in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die ſubjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. ſie wird nicht bloſs als in meinem Gemüth befindlich vorgeſtellt, ſondern iſt zugleich in den Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt). (M. I. 285.) Soll alſo die objective Folge der Dinge von der ſubjectiven unterſchieden werden können, und die erſtere nicht für die letztere gehalten werden, ſo muſs ſie mit Nothwendigkeit verbunden ſeyn. Nothwendigkeit iſt aber nur *a priori* möglich, folglich muſs die Verknüpfung, ein Werk des Verſtandes, durch einen reinen Begriff im Verſtande vorgehen, welches der Begriff der Urſache iſt, und in allen Erſcheinungen muſs daher das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung vorkommen, wenn ſie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Urſache und Wirkung kann alſo allein die objective Folge der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge im Gemüth unterſchieden werden. (C. 234. 243). Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchiehet jederzeit nach und nach (ſucceſſiv). Die Vorſtellungen der Theile in der Anſchauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorſtellung auf einmal auffaſſen, und uns vorſtellen, daher muſs eine Vorſtellung immer der andern Platz machen, und alle unſre Vorſtellungen, wenn es uns auch ſo vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterſchied zwiſchen ihnen unendlich klein iſt, ſind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgeſtellt, weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts von etwas anderm unterſchieden wird. Es muſs alſo unterſchieden werden können, ob die Zeitfolge (Succeſſion) in den Anſchauungen bloſs in mir, in meinem Subject (ſubjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenſtänden (objectiv) iſt; das geſchieht nun durch einen Verſtandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succeſſion bringt, wodurch ſie aufhört willkührlich, und bloſs in der Apprehenſion zu ſeyn. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannichfaltigen in der Erſcheinung, die wir Haus nennen, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage, ob die Succeſſion bloſs in unſerm Gemüth, oder auch in der Erſcheinung ſei? d. h. ob wir das aufgefaſste Mannichfaltige ſo mit einander verbinden können, daſs wir uns die Folge als willkührlich vorſtellen, wodurch das Ganze derſelben bloſs als Vorſtellung im Gemüth erkannt wird, oder daſs wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unſrer Willkühr vorſtellen, wodurch das Ganze als Gegenſtand von Vorſtellungen, und zwar in dem Verhältniſſe von Urſach und Wirkung erkannt wird; die Vorſtellung oder die ſubjective Folge in der Apprehenſion ſtimmt mit dem objectiven im Gegenſtande überein, und unſre Erkenntniſs iſt metaphyſiſch wahr, denn die metaphyſiſche Wahrheit beſtehet eben in der Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem Gegenſtande.

4. Wenn etwas geſchehen, d. h. ein Zuſtand der Subſtanz wirklich werden ſoll, der vorher nicht war, ſo kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zuſtand vorhergeht, welcher dieſen neuen Zuſtand nicht in ſich enthält. Aber eben ſo iſt es auch in der Apprehenſion, ich faſſe

einen Eindruck in das Bewuſstſeyn auf, der vorher nicht in meinem Bewuſstſeyn war. Dieſes iſt bei aller Verknüpfung der ins Bewuſstſeyn aufgefaſsten Vorſtellungen der Fall. Nun ſoll ſich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, ſo daſs ich nicht allein ſagen kann, ich ſtelle mir das ſo vor, ſondern das iſt wirklich ſo geſchehen, wie ich es mir vorſtelle. Wenn nun die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B folgt, aber es mir nicht möglich iſt, auf den Zuſtand B den Zuſtand A folgen zu laſſen, und alſo meine Apprehenſion an die erſte Ordnung gebunden iſt, ſo iſt die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehenſion der beiden Zuſtände geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre ſie willkührlich, ſondern in den Erſcheinungen (den Gegenſtänden der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 285).

6. Die Regel iſt alſo die: in dem Zuſtande A einer jeden Subſtanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben oder einer andern Subſtanz auf den Zuſtand A folgen muſs, welches Verhältniſs des A zu B dasjenige iſt, was durch die beiden Verſtandesbegriffe Urſache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt dieſe Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, beſſer aber den Satz der Urſache oder das Princip der Cauſalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geſchahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntniſsgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechſelt werde (C. 245).

7. Geſetzt, unſer Verſtand hätte nicht die Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung, um durch ſie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch keinen Zuſtand A vorſtellen, auf welchen der

Zuſtand B nach einer Regel folgen müſste. Dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv, bloſs in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Wir hätten dann bloſs ein Spiel von Vorſtellungen, und könnten nicht ſagen, ſo iſt es im Object, wir könnten dann unſere Vorſtellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorſtellungen, ohne daſs wir dadurch einen Gegenſtand erkenneten. Denn unſre Vorſtellungen wären nicht durch ein Zeitverhältniſs beſtimmt, und könnten alſo durch kein Zeitverhältniſs von einander unterſchieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zuſtände im Gemüth, zwei Apprehenſionen; aber nicht zwei Zuſtände in den Erſcheinungen aufeinander.

8. Es iſt alſo hier ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz der Cauſalität in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand, durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Cauſalität heiſst, die Zeitfolge in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme, und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Urſachen und Wirkungen ſind, wenn ſie auch kein ſolcher Verſtand, wie der unſrige, durch ſeine Grundſätze verknüpfet, und daſs unſer Verſtand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, welcher Gegenſtand eine Urſache und welcher eine Wirkung ſei. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges ſinnlicher Vorſtellungen ſei, das, ob es wohl im Raume, alſo auſser uns, angeſchauet werde, doch eigentlich mit ſammt dem Raume ſowohl in unſerm Gemüth ſei, als unſre Gedanken, nur daſs es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Beſchaffenheit des Gemüths als auſser uns vorgeſtellt werde, um es von bloſsen Gedanken zu unterſcheiden, die durch uns allein im Gemüth entſtehen. Da nun alſo das Mannichfaltige der Erfahrung als ſinnliche Anſchauung in uns iſt, ſo verbindet der Verſtand daſſelbe vermittelſt der Zeitfolge, in der es aufgefaſst wird, zu einem Ganzen, und zwar ſo, daſs er entweder die Zeitfolge als

willkührlich beſtimmt, und das nennen wir die ſubjective Folge ſinnlicher Vorſtellungen, oder ſo, daſs er die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenſtände, und ſchreiben die Folge in unſrer Apprehenſion dieſen Gegenſtänden zu, oder erkennen ſie, nach dem Verhältniſſe der Verſtandesbegriffe, Urſache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie iſt hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich ſo auſser uns in einem Raume vorhanden, und ſo, daſs das eine Ding Urſache und das andere Wirkung iſt, und wir wüſsten nichts von Urſache und Wirkung, wenn wir dieſe Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben ſo von der Erfahrung abſtrahirt, wie die reine Mathematik ein Abſtractum von den Körpern ſeyn ſoll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urſache und Wirkung aus der Erfahrung abſtrahirt, ſo wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht ſagen, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, ſondern nur, alles, was wir, wahrgenommen haben, hätte ſie, ja von vielem haben wir ſie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Urſachen ſind uns nur verborgen, ſie ſind dennoch vorhanden oder vorhanden geweſen, als ſie dieſe Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geſchieht, muſs ſeine Urſache haben, denn geſetzt, wir hätten auch immer die Urſachen aller Begebenheiten entdeckt, ſo haben wir ja doch nicht erfahren, daſs es keine Begebenheit ohne Urſache geben könne, denn das läſst ſich nicht erfahren, ſondern wäre höchſtens ein Schluſs aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der ſich ſo etwas ſchlieſsen lieſse. Der Satz, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, wäre dann in dieſem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchſtens auf Induction, nehmlich auf einer Menge Fälle von ſolchen Begebenheiten, deren Urſache man gefunden habe, ſo daſs ſich hoffen laſſe, die andern Begebenheiten, deren Urſachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Urſachen gehabt haben. Allein auch

ſtand als nothwendig gedachte Subſtrat aller Erfahrung iſt. Dahingegen das Accidenz allein keine Urſache ſeyn kann, weil jedes Accidenz wechſelt, und folglich die Urſache des Wechſelns zuletzt in der Subſtanz gedacht werden muſs. Subſtanz iſt alſo nie Wirkung, aber wohl Urſache, und Accidenz nur durch die Subſtanz Urſache, aber ſtets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heiſst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an ſich betrachten, ſie ihrem Daſeyn nach als abhängig von fremden Urſachen angeſehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, die nicht Dinge an ſich ſind, und ihre Einheit durch den Verſtand bekommen, nicht paſſen würde. Alſo muſs nach dieſer evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und ſollte wirklich etwas übernatürliches geſchehen, ſo würde es doch immer unter das Naturgeſetz der Cauſalität ſubſumirt, und für natürlich erkannt werden (M I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeſten Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntniſs der Veränderung wird nehmlich die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntniſs der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen, welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nehmlich eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergehet, ſo iſt der Zeitpunct, in welchem ſich der Zuſtand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zuſtand a war, unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand b als eine wirkliche Beſchaffenheit der Subſtanz vom Zuſtande a, wo

noch gar nichts von b war, wie b von c unterſchieden, das iſt, wenn der Zuſtand b ſich vom Zuſtande a nur der Gröſſe nach unterſcheidet, ſo iſt doch die Veränderung ein Entſtehen des Unterſchiedes zwiſchen a und b, a — b, von welchem im vorigen Zuſtande a noch nichts da war, und in Anſehung deſſen dieſer Zuſtand alſo, mathematiſch ausgedrückt, = o iſt (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zuſtand a in b über? (C. 225.) Zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit, alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit. So wie alſo der Uebergang durch alle noch ſo kleine Zeittheilchen gehet, ſo muſs auch die Cauſalität während aller dieſer kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muſs alſo in ſo fern als gleichförmig auf alle dieſe kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein ſolch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entſpringt, heiſst ein Moment ſ. Abſprung (M. I. 298). Die Erſcheinungen der vergangenen Zeit müſſen alſo jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und es nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen, weil wir die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit ſeyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zuſammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abſprung.

17. Sextus Empirikus ſuchte ſchon den Grundſatz der Cauſalität umzuſtoſsen, oder wenigſtens zweifelhaft zu machen. Er ſchloſs ſo: Wer behauptet, es gebe Urſachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu ſeiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urſache, ſo muſs man zugeben, daſs etwas ohne Urſache entſtehe, haben ſie aber ihre Urſache im Verſtande, ſo hätte dieſe Urſache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urſachen anzuerkennen, im erſtern Falle ſchlieſse ich immer ſo fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieſer Schluſsfolge ſ. in dem Artikel

cosmologiſche Idee der Abhängigkeit des Daſeyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundſatz der Cauſalität iſt folgender: Die Urſache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber ſie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Urſache ſchon da, ehe ſie ihre Wirkung hervorbrächte, ſo wäre ſie Urſache, ohne Urſache zu ſeyn, weil ſie nur Urſache ſeyn kann, indem ſie wirkt. Es bleibt alſo nichts übrig, als zu ſagen, eine Urſache ſei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das ſcheint nun Anfangs wahrſcheinlich, unterſucht man es aber näher, ſo wird man es widerſprechend und abſurd finden; denn wenn die Wirkung entſtehen ſoll, ſo muſs die Urſache ſie hervorbringen, um ſie hervorzubringen, muſs die Urſache wirken, um zu wirken, muſs ſie da ſeyn, alſo muſs die Urſache eher ſeyn, als ſie wirkt.

19. In dieſem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derſelben verwechſelt; das Verhältniſs bleibt nehmlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache und deren unmittelbaren Wirkung kann verſchwindend, beide alſo zugleich ſeyn, aber das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar, und die Urſache iſt immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Urſache betrachtet, ſo iſt dieſe Urſache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies iſt das Zeitverhältniſs der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamiſchen, oder durch Urſache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daſeyn der Zeit nach beſtimmt wird. Denn hat das Küſſen ſchon ein Grübchen, ſo folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empiriſche Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſa-

che, die vorhergeht. Das Glas iſt z. B. die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen, das Glas und das Steigen des Waſſers, der Zeitfolge nach, zugleich ſind. Denn ſobald man mit dem Glaſe das Waſſer aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpfet, ſo erfolgt etwas, nehmlich die Veränderung des Horizontalzuſtandes, den es im Gefäſs hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glaſe annimmt, in welchem nehmlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Waſſer am Rande höher ſteigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. die Beziehung des Daſeyns eines Dinges (an ſich ſelbſt) auf das Daſeyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Er behauptet aber auch: erſt nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen daſſelbe Object immer von derſelben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urſache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unſere Seele dann erhält, ſei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Objecten, die auf einander folgen, und dieſe Empfindung ſei das Urbild der Idee (Urſache und Wirkung), die wir ſuchen. Da dieſe Idee, ſagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entſpringt, ſo muſs ſie das Reſultat desjenigen Umſtands ſeyn, in Anſehung deſſen dieſe Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verſchieden iſt. Nun iſt aber eben dieſer Umſtand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in dieſem Umſtande) unterſcheiden ſich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem ſie ſonſt in jedem Punct übereinſtimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypotheſe: der Begriff der Urſache und Wirkung und alſo das ganze Geſetz der Cauſalität ſei aus der Erfahrung entſprungen. Sobald, ſagt er, Begebenheiten einer gewiſſen Art immer und in allen Fällen ſind zuſammen wahrgenommen worden, ſo tragen wir nicht das ge-

ringſte Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzuſagen, es entſpringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Cauſalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Cauſalität eben ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Cauſalität erſt durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erſcheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und ging alſo *a priori* vor ihr her. Sonſt wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Cauſalität nur angedichtet.

23. Um einen Verſuch an dem Begriff der Urſache zu machen, ſo wie ihn ſich Hume vorſtellt, und der übrigens keinen Widerſpruch enthält (problematiſch iſt), ſo iſt uns

a) vermittelſt der Logik die Form eines bedingten (hypothetiſchen Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nehmlich ein gegebenes Erkenntniſs als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B iſt; ſo iſt C, D.

b) möglich, daſs auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere beſtändig folgt, ſo daſs ich hypothetiſch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne beſchienen (B) wird, ſo wird er C, welches hier mit A identiſch iſt warm (D). Hier iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heiſst nicht, ſo muſs er warm werden, mithin iſt hier noch nicht der Begriff der Urſache, es heiſst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) dieſer Satz, der bloſs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſeyn ſoll, ſo muſs er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſeyn, die Sonne iſt dadurch, daſs ſie den Stein (A)

beſcheint (B), die Urſache der Wärme (D) deſſelben (C = A).

24. So trägt alſo der Verſtand durch dieſe Analogie der Zeitfolge, die Sonne ſtehet mit der Wärme des Steins, den ſie beſcheint, in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung, und dadurch, daſs beide, Sonne und Stein, in der Zeit ſind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehenſion (23, b) war, auf die Erſcheinung ſelbſt über (23, c), und beſtimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenſchein und Wärme des Steins, als Erſcheinungen in der Zeit, und nicht bloſse Vorſtellungen der Imagination) (M. I. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung ſeyn, ſo muſs es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt einerlei. Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, ſich der erſtern Formel zu bedienen, um das Geſetz auszudrükken. Man kann ſonſt leicht in Miſsverſtand gerathen, und ſich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde man fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen (ſ. An ſich).

26. Dieſe vollſtändige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflöſung ſeiner Aufgabe (Problems) rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit als Geſetzen des Verſtandes. Doch iſt dieſe Rettung von der Art, daſs ſie den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung) nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloſs in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daſs ſie ſie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verſtandesbegriffen abgeleitet, indem ſie es ſind, die Erfahrung möglich machen; und ſo iſt das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die ſich Hume niemals einfallen lieſs (P. 102).

27. So Kant. Man kann dem Scharfſinn und philoſophiſchen Geiſte, mit welchem er die Humiſche, das metaphyſiſche Syſtem drückende, Schwierigkeit (*crux metaphyſicorum*) aus dem Innerſten des menſchlichen Verſtandes löſet und befriedigend wegſchafft, die verdiente Bewunderung nicht verſagen; zumal da hier keine Hypotheſe aufgeſtellt wird, ſondern alles vollkommen überzeugend und unumſtöſslich gewiſs iſt.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 232 — 254.
Deſſelb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechſelwirkung,

Analogie der Concurrenz, des Commercium, oder des Zugleichſeyns, Grundſatz der Gemeinſchaft, *analogia mutuae dependentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Concurrenz (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältniſſe der Wechſelwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muſs die Wirkung einer Subſtanz ſeyn, aber ſo, daſs wenn die Subſtanz die Wirkung hervorbringt, die Subſtanz, an der ſie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, ſ. Wechſelwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde ziehet, ſo muſs die Erde ſo viel Feuchtigkeit fahren laſſen, als der Baum in ſich ziehet, und lieſse die Erde keine fahren, ſo müſste ſie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerſtehn, mit welcher dieſer ziehet (M. I. 303. C. 256).

2. Man nennt die Subſtanz, welche ein Accidenz in einer andern Subſtanz wirkt, die wirkende Subſtanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Subſtanz. Die Wirkung der leidenden Subſtanz auf die wirkende heiſst die Zurückwirkung (Reaction), und der Zuſtand, der in der Wirkung und Zurückwirkung beſtehet, die Wechſelwirkung oder der Streit (Conflict) der Subſtanzen. Dieſe Wechſelwirkung der Subſtanzen bewies man ſonſt dogmatiſch auf folgende Art: die Subſtanzen dieſer Welt, welche neben einander wirklich ſind, beſtimmen einander ihren Ort, folglich wirken ſie gegenſeitig in einander, (Baumgarten Metaphyſik §. 294). Allein daſs ſie einander ihren Ort beſtimmen, iſt ſchon Wechſelwirkung, und es wird alſo hier das vorausgeſetzt, was erſt ſoll bewieſen werden. Der Beweis kann nur critiſch, d. h. durch Unterſuchung, wie das Erkenntniſsvermögen nothwendig beſchaffen ſeyn muſs, wenn Erfahrung möglich ſeyn ſoll, geführt werden. Und dieſer Beweis iſt nun folgender:

Das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkuug derſelben unter einander. Zugleich ſind nehmlich Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechſelſeitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannichfaltigen in derſelben Zeit; der Mond und die Erde exiſtiren zugleich, heiſst, ſie ſind in derſelben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, daſs Dinge zu derſelben Zeit ſind. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehenſion, und dann wieder A auf B, ſo würde die ſubjective Succeſſion in der Apprehenſion ſo ſeyn A, B, A. Dadurch würde alſo bloſs eine ſubjective Folge, aber noch kein Zugleichſeyn im Object beſtimmt. Dies kann nur durch einen Verſtandesbegriff geſchehen, der die wechſelſeitige Folge der Beſtimmungen in den Erſcheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch dieſe wechſelſeitige Folge objectiv macht. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechſelwirkung derſelben (M. I. 304. C. 256 f.).

3. Durch die Analogie der Wechſelwirkung kann alſo allein das objective Zugleichſeyn der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge derſelben im Gemüth unterſchieden werden. Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchieht jederzeit nach und nach (ſucceſſiv), erſt kömmt A, dann B, dann C, dann D (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung). Geſetzt nun, ich kann in der Apprehenſion von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; ſo muſs unterſchieden werden können, ob das bloſs eine zufällige Succeſſion in mir iſt, wenn die Reihe ſo ausſieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object dieſe Dinge nicht nach einander, ſondern neben einander und zu gleicher Zeit ſind. Dies geſchieht nun durch den Verſtandesbegriff *a priori* der Wechſelwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daſs es gleichgültig iſt, ob ich die Reihe ſo A, B, C, D, oder auch ſo D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, ſondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B iſt. Dieſe Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daſs ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muſs, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, ſie bloſs nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu laſſen, ſondern ich bin an dieſe Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner ſucceſſiven Vorſtellungen auf ein Object, in welchem dieſe zwiefache Succeſſion der Vorſtellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derſelben Zeit neben einander ſeyn ſoll, ſo kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zuſtand der Subſtanz A zu dem Zuſtand der Subſtanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zuſtand der Subſtanz B zu dem Zuſtand der Subſtanz A übergehen kann. Zwar iſt es eben ſo auch in der Apprehenſion, ich faſſe erſt A, dann B und dann wieder A in mein Bewuſstſeyn auf. Nun ſoll ich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, und daſſelbe nicht als nach einander, ſondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, ſo daſs ich nicht ſagen kann, ich ſtelle mir dieſe Succeſſion nur ſo vor, im Object iſt ſolche Succeſſion nicht, ſondern geſtehen muſs, das, worin ich willkührlich die Ordnung in der Apprehenſion umkehren kann, iſt im Object gleichzeitig. Wenn alſo die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B, und auch auf den Zuſtand B der Zuſtand A folgen kann, und meine Apprehenſion an dieſe Willkührlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden iſt, ſo liegt in dieſer Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehenſion der Zuſtände A und B geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge A, B, A iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre zwiſchen A und B ſo wenig eine nothwendige Folge, als zwiſchen B und A, da aber die Folge zwiſchen beiden nothwendig, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfange, willkührlich iſt, ſo liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge ſelbſt liegt in den Gegenſtänden der Erfahrung.

6. Die Regel alſo iſt: in dem Zuſtande A einer jeden gleichzeitigen Subſtanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben, oder einer andern Subſtanz, auf den Zuſtand A folgen muſs; ſondern in dem Zuſtande B liegt auch die Bedingung, daſs der Zuſtand A auf den Zuſtand B folgen muſs, welches Verhältniſs der beiden Zuſtände, A zu B und B zu A, dasjenige iſt,

was durch den Verſtandesbergiff der Wechſelwirkung gedacht wird.

7. Geſetzt nun, unſer Verſtand hätte nicht den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch nicht vorſtellen, daſs zwei Zuſtände A und B wechſelſeitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müſsten, dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv und ſucceſſiv, bloſs eine Succeſſion in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Jede Erſcheinung, die wir wahrnähmen, wäre dann völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüſſe von jener. Dann würde das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn, und das Daſeyn der einen könnte nicht durch den Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſeyn der andern führen. Denn wenn man ſich gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung, beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und ſo fort bis A zurückgehen, aber nicht unterſcheiden, ob dieſes nicht eine bloſs ſubjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloſses Spiel unſrer Phantaſie ſei, ohne daſs wir ſagen könnten, ſo iſt es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es iſt alſo hier wieder ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz des Commerciums oder der Wechſelwirkung in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Wechſelwirkung heiſst, das Zugleichſeyn in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme; und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Wech-

ſelwirkungen ſind, wenn ſie auch kein ſolcher Verſtand, wie der unſrige durch ſeine Grundſätze verknüpfet, und daſs unſer Verſtand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, wie die Gegenſtände wechſelſeitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs durch den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig ſei, denn da der Verſtandesbegriff *a priori* iſt, ſo führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit ſich, ſ. Verſtandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige beſtimmt dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo müſſen die zugleichſeyenden Subſtanzen in wechſelſeitiger Wirkung auf einander ſeyn. Nun iſt aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen, ſ. Gemeinſchaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Urſache und Wirkung in der Analogie derſelben geſagt worden (9 ff.), weil das Verhältniſs der Wechſelwirkung nichts anders iſt, als dasjenige Verhältniſs der Urſache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Urſache ihrer Urſache betrachten muſs.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I, Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. C. S. 256.—260.

Analogiſch.

S. Analogie.

Analyſis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytiſches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, iſt ein ſolches Urtheil, in welchem das Ver-

hältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder (verſteckter Weiſe) in dem Begriff A enthalten iſt, oder einem andern Begriffe — B, der in dem Begriffe A enthalten iſt, widerſpricht. Das Wort analytiſch iſt griechiſch und bedeutet zergliedernd, auflöſend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nehmlich nur den Begriff A in ſeine Theilbegriffe oder Merkmale auflöſen, oder zergliedern, ſo findet man unter dieſen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat — B, das dem Prädicat B widerſpricht, ſo daſs B muſs von A verneint werden. Dieſe Urtheile ſind den ſynthetiſchen entgegen geſetzt, in welchen weder B noch — B in A enthalten iſt In den analytiſchen Urtheilen beruhet das Verhältniſs des Subjects zum Prädicat auf dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs (ſ. Analogie. 14). Ein jedes analytiſches Urtheil iſt ein Verhältniſs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logiſchen Verhältniſs des Widerſpruchs identiſch iſt. Das Ganze iſt gröſser als ſein Theil iſt ſo viel als: Alle Theile ſind zuſammen gröſser als Ein Theil, und dieſes iſt identiſch mit dem Verhältniſſe des Widerſpruchs (oder Einſtimmung), daſs die Gröſse aller die Gröſse eines jeden einzelnen Theils mit in ſich faſst.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytiſchen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn iſt das Urtheil bejahend, ſo muſs ſich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; iſt es verneinend, ſo muſs ſich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerſpricht. Z. B. Jeder Körper iſt ausgedehnt. Ausgedehnt ſeyn gehört nehmlich zum Begriff des Körpers, und alſo muſs es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper iſt ein bloſs mathematiſcher Punct, denn ein Körper iſt ausgedehnt, ein mathematiſcher Punct iſt aber bloſs die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimenſion, folglich widerſpricht es dem Begriff des Körpers, daſs er ein bloſser mathematiſcher Punct ſeyn ſollte. Alle bejahende analytiſche Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerſpruch. Alle identiſche Sätze ſind alſo analytiſche, denn in ihnen iſt Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identiſche Sätze ſind an ſich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennet, noch erläutert; denn man erfährt durch ſie nichts weiter, als was ſchon das Subject an und für ſich, ohne das Prädicat ausſagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man ſich ſehr übereilen, wenn man ſie deshalb für unnütz halten wollte; denn ſie haben das Gute, daſs, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht verſtehet, das Prädicat ein andres verſtändlicheres Wort dafür angiebt. Gott iſt Gott, iſt ein ſolcher identiſcher Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologiſche Sätze ſind, das wird in der Mathematik vorzüglich ſichtbar, denn da dienen ſie zur Demonſtration, z. B. A iſt ſo groſs als A, oder A = A; 4 = 4; eine Linie, oder ein gewiſſer Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, ſei ſich ſelbſt gleich, woraus gemeiniglich erſt erhellet, daſs beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich ſind. Um ſo weniger kann alſo die Nutzbarkeit derjenigen analytiſchen Urtheile zweifelhaft ſeyn, die nur zum Theil identiſch ſind, d. h. in denen das Prädicat bloſs mit einem Theil des Subjects identiſch iſt. Sie entſpringen aus der Analyſis oder Zergliederung unſrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniſs geſetzt wurde. Hat man alle analytiſche Urtheile, die über einen Begriff möglich ſind, ſo iſt auch der ganze Begriff analyſirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analyſiren der Begriffe lehrt, ſo kann man die analytiſchen Urtheile auch logiſche, d. h. in die Logik gehörige, oder ſolche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytiſches Urtheil lernt man alſo nichts neues, ſondern ſieht das nur deutlicher ein, was man ſich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heiſst es auch ein Erläuterungsurtheil, weil ſie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung (ſ. Zergliederung) in ſeine Merkmale auflöſen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytiſchen Urtheilen iſt die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da ſie auf Identität oder Widerſpruch beruhet, nicht nur abſolut nothwendig, ſondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewiſsheit mit ſich. Alſo ſind alle analytiſche Urtheile, ohne Rückſicht darauf, ob der Begriff des Subjects empiriſch, oder rein ſei, Urtheile *a priori*. Wenn ich ſage, der Tiſch iſt ausgedehnt, ſo folgt die Gewiſsheit dieſes Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tiſch iſt widerſprechend. Da alſo alle analytiſche Urtheile *a priori* ſind, ſo folgt, daſs empiriſche Urtheile nicht analytiſch ſeyn können (Schultz Prüfung der Kantiſchen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerſt den Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen entdeckt, den die dogmatiſchen Philoſophen, die die Quellen metaphyſiſcher Urtheile immer nur in der Metaphyſik ſelbſt, und nicht im Erkenntniſsvermögen, finden wollten, vernachläſſigten. Er hat bloſs, nach ſeiner Entdeckung, in Locks Verſuchen über den menſchlichen Verſtand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über dieſen Unterſchied gefunden. Daſelbſt giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nehmlich (§. 7.) gefunden zu haben, daſs alle bejahende und verneinende Urtheile ſich auf vier Arten bringen laſſen, deren vier Quellen die Identität (Einſtimmung und Widerſtreit, welches folglich die analytiſchen Urtheile giebt), die Coexiſtenz, Relation und reale Exiſtenz (d. i. die Exiſtenz im Object, welches folglich die ſynthetiſchen Urtheile giebt) wären. Allein es herrſcht in ſeinem Vortrag ſo wenig Beſtimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daſs man ſich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlaſs genommen hat, über Sätze dieſer Art Betrachtungen anzuſtellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch beſtimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen ſie nur dunkel vorgeſchwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwiſchen hat die Erfahrung, wie Schultz (a a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, daſs auch dieſe klare Sache miſsverſtanden werden kann, folglich muſs ſie noch weiter auseinander geſetzt werden. Es hängt bloſs von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytiſche Sätze aus demſelben folgern können. Denn rechnen wir ſehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, ſo laſſen ſich alle dieſe Merkmale vom Subject prädiciren, und daher ſehr viel analytiſche Urtheile vom Subject machen. Da nehmlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, ſo kann der Eine daſſelbe Urtheil für analytiſch und alſo für *a priori*, der Andere für nicht analytiſch für ſynthetiſch) und empiriſch halten. Es verſtehe z. B. Einer unter Luft das elaſtiſche Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahren; ſo iſt der Satz, die Luft iſt elaſtiſch, analytiſch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als daſs ſie die Materie iſt, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahre; ſo iſt jener Satz nicht analytiſch, und nicht *a priori*, denn hier iſt das Prädicat, elaſtiſch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich muſs ich es erſt anderwärts aufſuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empiriſch und folglich ſynthetiſch. Wie ſchaffen wir nun dieſes Schwankende weg? Durch die Bemerkung, daſs hier unter dem Begriff des Subjects bloſs ſein Grundbegriff zu verſtehen iſt, d. i. der allererſte Begriff, den wir uns davon machen, und der alſo gerade nur die weſentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterſcheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich ſind; denn dieſes macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, daſs mir etwas ans Geſicht ſtöſst, wenn ich die flache Hand mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit gegen das Geſicht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun dieſe Luft noch nicht weiter kenne, ſo habe ich doch nun ſchon einen Grundbegriff davon, nehmlich, daſs ſie die Materie iſt, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahre, und dieſer Grundbegriff iſt ſchon hinreichend, ſie von allen übrigen Dingen zu unterſcheiden. Es ſind alſo die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, ſie iſt fühlbar, beweglich u. ſ. w. analytiſch, weil ſie bloſs durch den Satz des Widerſpruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch ſind die analytiſchen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf dieſem Wege verſucht, Kants Behauptungen umzuſtoſsen. Ein Gelehrter (Philoſophiſche Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in ſeine Theile auflöſen, heiſse noch nicht urtheilen, ſondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytiſche Urtheile nennt. Erſt dann urtheile die Vernunft, wenn ſie Begriff gegen Begriff halte, und dieſer Beziehung Einheit der Vorſtellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich ſei das Zuſammenbringen eines Begriffs mit ſich ſelbſt in Kants analytiſchem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, daſs die Vernunft von einem Urtheil Verſchiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott iſt allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verſchiedenheit zwiſchen Subject und Prädicat ſeyn, ſo würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verſchiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erforderniſs zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derſelben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es lieſse ſich alſo gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil ſei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber ſogar einen Vernunftſchluſs. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftſchluſs:

Oberſatz: Gott iſt dasjenige Weſen, das alle Vollkommenheiten beſitzt;

Unterſatz: Die Allmacht iſt aber eine Vollkommenheit;

Schluſs: Alſo beſitzt Gott Allmacht.

Der Oberſatz hat totale, der Unterſatz und der Schluſsſatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftſchluſs ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik beſtehet ſogar aus lauter analytiſchen Urtheilen Denn ſie iſt die bloſse Analyſis (Zergliederung) unſerer Verſtandesform, folglich müſſen ihre Regeln lauter analytiſche Sätze *a priori* ſeyn. Auch iſt ſie eben darum eine völlig *a priori* demonſtrirte und keiner Erweiterung fähige Wiſſenſchaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältniſſe, oder wenn man daſſelbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerſpruchs, und die ganze Logik iſt nichts weiter, als die Anwendung deſſelben auf Begriffe.

10. Die analytiſchen Urtheile müſſen nehmlich ihren Grundſatz haben, nach welchem ſie gemacht werden; oder das Verhältniſs zwiſchen Subject und Prädicat muſs mit einem Grundverhältniſſe identiſch ſeyn. und das iſt eben das Verhältniſs des Widerſpruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erſte Abſchnitt des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem oberſten Grundſatze aller analytiſchen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil ſoll richtig ſeyn, ſo muſs es vor allen Dingen den logiſchen Geſetzen des Denkens überhaupt gemäſs ſeyn. Es muſs daher zwiſchen Subject und Prädicat nicht das Verhältniſs ſtatt finden,

daſs im Subject ein Merkmal iſt, welches daſs Gegentheil iſt von dem Begriff im Prädicat. Dieſes iſt die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieſes Verhältniſs wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil ſtatt finden; ſobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es ſogleich ohne alle weitere Unterſuchung für falſch erklären. Man ſagt in dieſem Fall, das Urtheil widerſpricht ſich ſelbſt, oder es iſt ein Widerſpruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerſpricht, oder daſſelbe aufhebt, ſo daſs es vom Subject nicht kann ausgeſagt (prädicirt) oder mit demſelben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, iſt falſch, denn ein Viereck iſt eine Figur von vier Seiten, und muſs daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel ſeyn; vier Winkel und kein Winkel ſind Merkmale, die ſich widerſprechen. Allein ein Urtheil kann ſo beſchaffen ſeyn, daſs zwiſchen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerſpruch iſt, und es kann darum doch grundlos ſeyn, ja es kann ſogar falſch ſeyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerſpruch iſt, ſind falſch, aber da es nicht genug iſt, daſs Subject und Prädicat bloſs nach dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs verknüpft werden können, ſo iſt im Widerſpruch ſtehen, und falſch ſeyn nicht identiſch. Einem Subject kömmt nehmlich nach dem logiſchen Verhältniſſe der Ausſchlieſſung von je zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck iſt entweder ſo groſs, als ein Dreieck, das mit demſelben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht ſo groſs. Es muſs alſo noch ein Grund da ſeyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Iſt kein Grund dazu vorhanden, ſo iſt das Urtheil grundlos, iſt ſogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, ſo iſt es falſch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieſes Verhältniſs, oder dieſen Satz, des Widerſpruchs kann man nun ſo ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein ſolches Verhältniſs bringen, das identiſch iſt mit dem Verhältniſſe, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) iſt nicht a, ſo iſt jenes Urtheil falſch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, alſo nicht auf den Inhalt des Subjects, ſondern nur darauf, daſs das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen deſſelben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerſpruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine beſtimmte Erkenntniſs ankömmt, ſondern er von allen Erkenntniſſen überhaupt gilt. Der Satz des Widerſpruchs iſt alſo ein allgemeines, ob zwar bloſs verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein ſolches aber hält er bloſs den Irrthum ab, denn worin ein Widerſpruch iſt, das kann ſchlechterdings nicht wahr, das muſs falſch ſeyn. Der Widerſpruch vernichtet alle Erkenntniſs und hebt ſie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerſpruchs auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht bloſs dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytiſchen Urtheile muſs die Wahrheit deſſelben durch den Satz des Widerſpruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nehmlich analytiſch iſt, ſo muſs das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff deſſelben identiſch ſeyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile deſſelben widerſprechen, das iſt das Gegentheil davon ausſagen, wenn es verneinet. Iſt es nun umgekehrt, ſo iſt es entweder falſch, oder doch nicht analytiſch (M. I. 218).

14. Daher müſſen wir nun den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundſatz) aller analytiſchen Urtheile gelten laſſen, aber weiter gehet auch ſein Anſehen und ſeine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytiſche Sätze iſt er gar nicht zu einem poſitiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwiſchen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerſpruch iſt, ſo iſt das Urtheil dem Satze des Widerſpruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet ſich daſſelbe nicht ſelbſt, welches die *conditio ſine qua non* iſt, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntniſs möglich iſt; aber darum iſt die Erkenntniſs noch nicht wahr, und folglich iſt der Satz des Widerſpruchs kein poſitives Criterium der Wahrheit nicht analytiſcher Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerſpruchs vor Kant ſehr unbequem ſo ausgedrückt: es iſt unmöglich, daſs etwas zugleich ſei und nicht ſei (Baumgartens Metaphyſik. §. 7.). Es ſind hierin zwei Fehler:

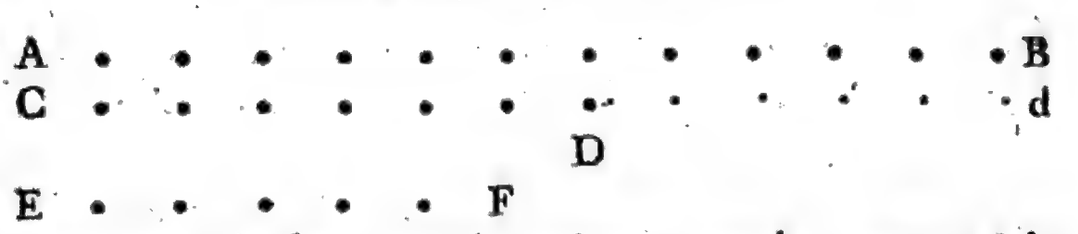
a. iſt das Wort unmöglich überflüſsig, denn die apodictiſche Gewiſsheit muſs ſich ſchon von ſelbſt aus dem Satze verſtehen laſſen, ohne daſs ſie erſt durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerſpruchs nicht vorkommen darf, weil er ſonſt nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen ſind.

Man miſsverſtand den Satz, und ſonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von dieſem Prädicat mit demſelben, wodurch bloſs ein Widerſpruch zwiſchen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entſtand, weil dieſes Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, alſo auch einmal nicht an dem Subject zu finden ſeyn könnte, folglich ſynthetiſch und nicht analytiſch mit demſelben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzuſetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl ſagen, ein Menſch, der ungelehrt war, iſt gelehrt, die Prädicate kommen ihm nehmlich zu verſchiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Menſch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten iſt alſo analytiſch mit ihm verbunden. Aber dann iſt der Satz

analytiſch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerſpricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Menſch iſt gelehrt. Dieſes iſt unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloſs ein Menſch, ſondern ein ungelehrter Menſch iſt, und dieſer kann zu keiner Zeit gelehrt ſeyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytiſch, die es nicht ſind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, ſo bekomme ich 12. Hier iſt Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterſcheiden iſt. Nehmlich 7 und 5 machen zuſammen dieſelbe Gröſse, die wir zwölfe nennen, aber die Begriffe ſind ſehr verſchieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch ſeine Conſtruction die Objecte ſelbſt vor ſich, und dieſe ſind einander gleich; der Philoſoph will dieſe Objecte durch Begriffe denken, und findet, daſs dieſe nicht identiſch ſind, daſs in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, daſs 7 zu 5 addirt ſei. Der Philoſoph kann daher auch durch Analyſis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; ſonſt wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet dieſe Syntheſis durch Conſtruction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieſes Hinwegnehmen iſt nicht eine Analyſis des Begriffs von 5, ſondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, ſo nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, ſondern Theile des Objects hinweg. Einheiten ſind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewiſſen Zahl. Der Begriff einer beſtimmten Zahl, z. B. 5, iſt, daſs es diejenige Menge von Dingen einer Art ſei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieſer Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ ſetze, ſo heiſst das, wenn ich die Reihe A B haben will,



ſo erlange ich ſie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Daſs dieſes nun richtig ſei, lehrt die Anſchauung durch obige Conſtruction. In der Reihe A B allein aber liegen dieſe Begriffe nicht, ſondern ſie entſpringen aus der Operation, daſs ich erſt 7 Puncte derſelben abzähle, und dann wieder von 1 anfange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben ſo iſt auch kein eigentlich geometriſcher und metaphyſiſcher Satz analytiſch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytiſch ſind, und auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und ſind nicht eigentlich geometriſch. Man läſst aber auch dieſe in der Geometrie nur darum zu, weil ſie mathematiſch behandelt, d. i. nicht bloſs nach der Weiſe der Philoſophie durch Begriffe gedacht, ſondern durch Conſtruction in der Anſchauung dargeſtellt werden können, z. B. das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich durch a = a, das Ganze iſt gröſser als ſein Theil durch (a + b) > a (M. I. 16).

17. Eine analytiſche Behauptung bringt den Verſtand nicht weiter, denn ſie ſagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den ſie aufſtellt. (C. 3. 4). Wenn ich ſage, alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts geſagt, was nicht ſchon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verſtand läſst es übrigens bei der analytiſchen Behauptung unausgemacht, ob es einen ſolchen Gegenſtand gebe oder nicht, ob alſo dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngeſpinſt gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngeſpinſt, ſo wäre dennoch der Satz, alle Körper ſind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig iſt, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieſes logiſche Verhältniſs der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heiſst auch die logiſche oder analytiſche Verwandtſchaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytiſcher Urtheile ſind die analytiſchen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloſs die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Dieſe Definitionen ſind irrig, wenn ſie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder weſentliche Merkmale weglaſſen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich ſind, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht immer gewiſs ſeyn kann. Dieſe Definitionen ſind daher nicht ſo ſicher, als die mathematiſchen, weil 1) der Mathematiker ſeinen Begriff ſelbſt beſtimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Conſtruction zeigt, daſs ſein Begriff kein Hirngeſpinſt iſt, ſondern ſich in der Anſchauung darſtellen läſst. Dies kann der Philoſoph nie bei ſeinen analytiſchen Definitionen leiſten. Daher läſst ſich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10. f. V. S. 15. ff. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 189. ff. III. Hauptſt. S. 314. f. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 760.
Deſſ. Prolegom. S. 24. f. 30. f.
Schultz Prüfung der Kantiſchen Critik. I. Th. S. 28 — 44.

Anarchie.

S. Geſetzloſigkeit.

Anaxagoras,

Ἀναξαγόρας ὁ κλαζομένιος Einer der berühmteſten Philoſophen des Alterthums. Er wurde im erſten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Chriſti Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit ſeiner groſsen Armee über den Helleſpont nach Griechenland ging. Sein Vater hieſs Hegeſibulus. Anaximenes, ein Philoſoph der Joniſchen Schule, war ſein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. llbr. I. p.* 301. *A*). Anaxagoras war der erſte unter den griechiſchen Philoſophen, der ſich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philoſophen der Joniſchen Schule machten nehmlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem ſie alles ableiteten und erklärten, und lieſsen folglich keine andern als Natururſachen zu. Man ſtreitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero ſagt, daſs ſchon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Waſſer gebildet worden ſei. Allein Cicero widerſpricht ſich gleich darauf ſelbſt, indem er ſagt, daſs Anaxagoras der erſte geweſen ſei, der die Welt einem Gott zugeſchrieben habe, und dieſes behaupten auch die übrigen Schriftſteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft alſo in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie über den Anaxagoras hinaus wenigſtens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (M. I. 360. P. 253).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verſtand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit ſei die Urſache der Ordnung und Schönheit in der Welt, ſondern ein nicht zuſammengeſetzter, mit der Materie nicht vermiſchter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verſtand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon.* 1688. *p.* 43. *D. Stromat. libr. II. p.* 364. *D*). Dieſer habe die im ganzen Chaos zerſtreueten und ſich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen geſondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und ſo z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerſtreuet geweſenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. ſ. w. gemacht, auch ſei er der Urhe-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte alſo einen verſtändigen Gott (νους) zum Baumeiſter der Welt, und wies durch dieſe groſse Idee, wie Schwab (Preisſchr. S. 6) ſehr richtig ſagt, dem menſchlichen Geiſte einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieſer Philoſoph wurde von ſeinen Zeitgenoſſen und Landsleuten Verſtand (νους) genannt, entweder, weil ſie ſeinen ſeltenen Scharfſinn in Unterſuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verſtand zur Erklärung der Dinge annahm. Er iſt der erſte griechiſche Philoſoph, welcher Bücher geſchrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 308. *c.*), die aber leider nicht auf unſere Zeiten gekommen ſind. Und dieſer Mann, der zuerſt würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickſal, daſs er der Gotteslängnung beſchuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, ſondern auch zu einer Geldſtrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwieſen wurde. Allein es war die Gegenpartei des Perikles, ſeines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man ſtürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, daſs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmliſchen Körper wären irdiſcher Natur, woraus folge, daſs ſie nicht Götter wären (*Joſephus c. App. libr. II. S.* 1079). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und ſtarb zu Lampſacum.

Kant. Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. *** S. 253.
Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.
Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. Anaxagoras.
T. Lucretii. Lib. I. 830. *ſq.*

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, devotion. Iſt die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen. Wenn nehmlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, ſolche Geſinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäſs ſind, ſo iſt der Zuſtand, worin das Gemüth ſich befindet, Andacht (R. 260). Nun iſt es aber immer nur eine moraliſche Idee, welche dieſe Wirkung hat; daher kann man auch ſagen, die Andacht iſt die Wirkung der moraliſchen Idee, ſubjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet ſich aber vorzüglich in dieſer Stimmung, wenn es ſich Gott in ſeiner Majeſtät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es ſich die Wohlthaten Gottes vorſtellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes geſtimmt iſt. Die Andacht iſt alſo nicht eigentlich eine abſolute Pflicht, ſondern nur Pflicht, weil ſie zur Hervorbringung pflichtmäſſiger Geſinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht iſt unterſchieden von der Erbauung, wie die Urſache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, daſs wirklich Gott ergebene Geſinnungen im Gemüth entſtehen, welche Wirkung eben Erbauung heiſst. Die Erbauung iſt alſo nicht Rührung, denn dieſe gehört zur Andacht, das Gemüth ſtimmen, heiſst ja daſſelbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meiſten vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, ſondern in der äuſsern Anbetung und Ehrenbezeugung ſuchen, und darum auch Andächtler heiſsen, oder Menſchen, die nur den Schein der Andacht haben, ſetzen die Erbauung in der Rührung, die ſie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, daſs ſie den Menſchen wirklich beſſert, heiſst Erbauung. Hat die Andacht dieſe Wirkung nicht, ſo hat ſie nicht erbauet, ſo iſt ſie unwirkſam geweſen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechſelt alſo die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, ſagt, ſie habe erbauet; ſie ver-

ſetzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte ſie aufgelegt, ſich zu beſſern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Beſſerung in den Zuhörern zuwege, dann hat ſie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.
Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)
Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio ſpuria, *bigotterie*. Iſt die Gewohnheit, ſtatt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beſchäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu ſetzen. Wenn man ſich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeuſserliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf innerliche, vermeinte himmliſche Gefühle und myſtiſche Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt hinrichtet. Das erſte macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die ſittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei iſt alſo eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Geſinnungen nicht empfänglich ſeyn kann, weil es in der Einbildung ſtehet, es ſei ſchon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinſchaft mit Gott (R. 286*). S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft. 4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).
Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundſatz, Princip, *principium*, *principe*. Ein allgemeiner Satz, von dem beſondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip iſt daher die erſte Erkenntniſs, von der eine ganze Reihe von Erkenntniſſen ſo abgeleitet werden kann, daſs die nächſtfolgende Er-

kenntnifs aus diefer erften Erkenntnifs, und aus diefer wieder eine andre entfpringt, z. B. Alle Menfchen find fterblich, daraus folgt, dafs auch der Menfch Cajus fterben wird; daraus folgt, dafs eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, dafs fein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt ift u. f. w. Da wir uns bei diefer Reihe von Sätzen oder Erkenntniffen von dem Satze, Alle Menfchen find fterblich, ausgingen, fo ift diefer Satz oder diefe Erkenntnifs der Anfang, oder das Princip derfelben (C. 356).

2. Allein auch von einem folchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es fich, wo ift er her? Und da ift er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anfchauung, oder aus dem Verftande, oder aus der Vernunft entfprungen.

3. Aus der Erfahrung entfpringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus ift geftorben, oder doch nur folche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden find, fondern nur darum allgemein find, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen ift, welche die Allgemeinheit diefes Satzes umgeftofsen hätte. Von einem folchen allgemeinen Satze, der fich auf eine grofse Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, fagt man, er fei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menfchen find fterblich, ift ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, dafs bis jetzt noch kein Menfch am Leben geblieben ift. Ein folcher allgemeiner Erfahrungsfatz kann zum Oberfatz in einem Vernunftfchluffe dienen, aus dem ich vermittelft einer andern Erkenntnifs eine neue Erkenntnifs herleite. Ich kann fchliefsen:

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;
Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;
Schlufsfatz: Cajus ift fterblich.

So leite ich alfo, vermittelft der Erkenntnifs, dafs Cajus ein Menfch ift, die neue Erkenntnifs, dafs er fterblich ift, von dem Oberfatze, dafs alle Menfchen fterblich find, ab. Einen folchen allgemeinen Erfahrungsfatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefasst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Vorfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, dass alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, dass sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze vorausfetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich, Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heifsen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewifs sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntnifs zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, dass nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle deſſelben, und der Satz wieder kein Anfang, ſondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die dieſen Satz vorausſetzen, ein ſolcher Anfang oder ein Princip. In dieſem Falle alſo und in dem (in 3) heiſst Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. l. 398).

5. Ein Princip, im ſtrengen Verſtande des Worts, muſs ein Satz ſeyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anſchauung vorausſetzt. Er muſs einen allgemeinen Begriff geben, der viele beſondere unter ſich begreift, und keinen allgemeinen Begriff vorausſetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anſchauung entſprungen iſt. Jeder Satz, der zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, iſt alſo vergleichungsweiſe (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftſchluſs abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip ſchlechthin oder an und für ſich (abſolute). Der Menſch iſt ſterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, daſs das Ding ein Menſch iſt, dieſem beſondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und ſo wird dieſes Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, daſs alle Menſchen ſterblich ſind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verſtande, unabhängig von der Erfahrung und Anſchauung, entſpringen, heiſsen Grundſätze, Principien des reinen Verſtandes. Allein auch dieſe Sätze ſind nicht Erkenntniſſe, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniſs wären. Denn heben wir alle Anſchauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, ſo kann es auch keine ſolchen Grundſätze des reinen Verſtandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach extenſive Gröſsen ſind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, wodurch die Erfahrung vom bloſsen Spiel der Phantaſie unterſchieden, und alſo erſt möglich wird.

Dadurch, dafs ich etwas für die Urfache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erft beftimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was gefchieht. Allein da diefe Grundfätze die Anfchauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt vorausfetzen, fo find fie nicht Erkenntniffe durch blofse Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht abfolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verftand Erkenntniffe aus Begriffen verfchaffen, fo kann er das alfo nicht anders als fo, dafs er einen Satz giebt, deffen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytifcher Satz, und fetzte den Satz des Widerfpruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ift, nehmlich in fo fern überhaupt gedacht wird, mufs kein Prädicat dem Subject widerfprechen. Diefer Satz ift die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und fetzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, fo kann das der Verftand nicht anders als unter Vorausfetzung einer Anfchauung, oder einer Erfahrung; aus blofsen Begriffen ift es ihm nicht möglich (M I. 400). Aber folche erfte (fynthetifche) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder befondere Anfchauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anfchauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) vorausfetzen, fondern blofs durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich find, folche Sätze heifsen allein Principien fchlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien fucht man wenigftens, wenn man z. B. nach einem Satze forfcht, aus welchem eine rechtmäfsige und gerechte bürgerliche Cefetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anfchauung geben kann, durch welchen die Gefetze zu beftimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gefellfchaft ftatt finden follten. Diefe Gefetze aber beftimmen nur uns, und fchränken unfre Freiheit fo ein, dafs fie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, ſondern nur jedes andern Freiheit mit der unſrigen, und die unſrige mit der jedes andern beſtehen kann. Und da alſo dieſe Principien uns ſelbſt und unſre Handlungen betreffen, und auch aus uns ſelbſt entſpringen, ſo betrifft die Frage, wie es ſcheint, nichts unmögliches.

Man ſucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder abſolut oberſte Grundſätze, unter denen alle Geſetze der Natur ſtehen ſollen, und das iſt, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an ſich iſt, etwas widerſprechendes, indem alsdann der oberſte Grundſatz etwas aus uns entſpringendes ſeyn ſoll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges iſt. Die Auflöſung dieſer Frage ſiehe in Idealismus. Hier erhellet nur ſo viel, daſs Erkenntniſs aus Principien nicht Verſtandeserkenntniſs iſt, denn dieſe ſetzt Anſchauungen voraus, Erkenntniſs aus Principien aber ſetzt gar nichts weiter voraus, ſondern beruhet auf bloſsem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entſpringen, und es giebt entweder gar keine abſoluten Principien, oder ſie müſſen ſolche allgemeine Vernunftſätze ſeyn. Es iſt alſo nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* ſolche Grundſätze, in denen Prädicat und Subject ſo verknüpft ſind, daſs das eine nicht in dem andern enthalten iſt, und welche ſind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieſer Grundſatz iſt nun

I

Für das theoretiſche Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unſerm Verſtande erkennen, das erkennen wir aus ſeinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von dieſem Grunde wieder einen Grund, und von dieſem wieder einen u. ſ. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberſte und abſolute Grund heiſst, und gerade ein ſol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dass die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vordersätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vordersätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlussätze folgen, welches man Prosyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vordersätze werden dann wieder Schlussätze aus neuen Vordersätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitern Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muss das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muss daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber blos seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder abſolutes Princip, ſo muſs er a. real möglich ſeyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müſſen andre ſynthetiſche Sätze aus ihm entſpringen.

a. Er muſs real möglich, d. h. nicht bloſs als Princip denkbar ſeyn, ſondern es muſs auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm ſtehen. Das iſt er aber nur dann, wenn man annimmt, daſs, wenn das Bedingte gegeben iſt, auch die ganze Reihe ſeiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben iſt, welche Reihe dann nicht mehr bedingt iſt (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, ſo müſste nicht nur ſeine Bedingung z. B. ſeine Urſache D, ſondern auch die Urſache von D, welche C heiſse, und auch die Urſache von C, welche B heiſse, und auch die Urſache von B, welche A heiſse, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden ſeyn, und die Urſache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müſste eine ſolche ſeyn, die weiter keine Urſache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Urſache an, dieſe mit eingeſchloſſen, alſo wenn die unbedingte Urſache A heiſst, die Reihe:

A, B, C, D, E, ...

nicht mehr bedingt, ſondern unbedingt. Giebt es aber ſolche Reihen nicht, ſo ſcheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu ſeyn. Allein die transſcendentale Dialectik, ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, lehrt, daſs die abſoluten Principien oder die Grundſätze der Vernunft ſich darin von den comparativen Principien oder den Grundſätzen des Verſtandes unterſcheiden, daſs ſie transſcendent ſind, d. h. daſs in der Erfahrung nichts zu finden iſt, was vollkommen ſo wäre, wie das Princip es fordert, daſs alſo kein (empiriſcher) ſolcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demſelben vollkommen angemeſſen (adequat) wäre; dahingegen die Grundſätze des Verſtandes immanent ſind, d. h. daſs alles in der Erfahrung denſelben gemäſs

iſt, ja durch ſie erſt die Erfahrung möglich wird (ſie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es iſt z. B. ein Grundſatz des Verſtandes, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache haben muſs; es iſt gar keine Erfahrung möglich, wenn ſie nicht unter dieſem Grundſatze ſtehen ſollte, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung. Wenn das nun iſt, ſo kann keine unbedingte Urſache in der Erfahrung vorkommen, keine Urſache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Urſache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E . . . . . ſeyn ſollte. Der Grundſatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden (10), iſt alſo transſcendent, d. i. überſteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntniſs (iſt nicht immanent). Für das theoretiſche Denken giebt es alſo wirklich kein abſolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenſtand anträfe, der völlig unter dieſem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nehmlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verſtandesgrundſätze; ſondern ſo wie die Verſtandesgrundſätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (ſo daſs es nicht mehr ſo einzeln und iſolirt iſt, wie es durch die ſinnlichen Eindrücke in uns zum Bewuſstſeyn kömmt, ſondern ein zuſammenhängendes Ganzes ausmacht), ſo machen die ſpeculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundſätzen des Verſtandes ein Ganzes, oder ein Syſtem, und ſetzen ihnen in dem Unbedingten gleichſam einen idealen Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verſtandesgrundſätze auf den Stoff der Erfahrung entſtehende Reihen zuſammenlaufen, z. B. die Reihe der Urſachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. ſolchen Urſache hin, die keine Urſache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal iſt. Dies (in 10) angeführte ſpeculative Vernunftprincip iſt daher eine bloſs logiſche

(oder formelle) Vorſchrift, ſich im Aufſteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern, um dadurch die höchſte uns mögliche Vernunfteinheit in unſre Erkenntniſs zu bringen, ſo wie die Verſtandesgeſetze Verſtandeseinheit in den zur Anſchauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfniſs der Vernunft, Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe zu bringen, miſsverſtanden, und jenes logiſche Princip (in 10) für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen ſolchen, durch welchen die reinen Verſtandesgrundſätze möglich werden, da doch dieſe für ſich beſtehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nehmlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntniſs zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet ſind. Verſtandeserkenntniſs gehet aufs Verſtehen der ſinnlichen Objecte, Vernunfterkenntniſs aber auf die Vollſtändigkeit der Verſtandeserkenntniſs, die eben ſo unabhängig von Vernunftprincipien iſt, wie die bloſse Anſchauung, wenn man ſie nicht auf Begriffe bringen will, von Verſtandesgrundſätzen. Aus Miſsverſtand wollte (poſtulirte) man alſo in den Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man ſie für Dinge an ſich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit ſammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden ſeyn müſste (M. I. 606). Daraus ſind nun manche Miſsdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftſchlüſſe eingeſchlichen, deren Oberſätze aus reiner Vernunft hergenommen, und ſolche abſolute Principien ſind, weil man dieſe Principien für Poſtulate anſahe, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da ſie doch eigentlich nur Petitionen ſind, das heiſst Aufforderungen an den Verſtand, nach ihnen die Erfahrungserkenntniſs immer weiter zu treiben, nehmlich immer jenem idealen Puncte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nehmlich nicht mit Dingen an ſich, ſondern mit Erſcheinungen zu thun haben, die nur ſo weit wirklich ſind, als die Erkenntniſs durch Erfahrung und durch die Geſetze derſel-

ben getrieben werden kann, und aufser derſelben nicht ſo vorhanden ſind, ſondern durch die Anwendung der Erfahrungsgeſetze erſt erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende ſind, und folglich die Vollſtändigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Dieſes Princip iſt aber auch darin abſolut, daſs nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil dieſer Satz das Unbedingte fordert, alſo etwas, über das ſich weiter nichts denken läſst; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte iſt in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung iſt möglich ohne daſſelbe.

c. Dennoch entſpringen aus dieſem Vernunftprincip ſynthetiſche Sätze, obwohl nicht die Verſtandesgrundſätze (in welchem Falle es ein transſcendentales Princip wäre, wofür man es aus Miſsdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Beſtimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterſcheiden, wodurch ſynthetiſche Sätze *a priori* über jedes beſondere Unbedingte logiſch möglich werden.

Solcher ſynthetiſchen abſoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte ſucht, nehmlich ſo viel als es Categorien des Verhältniſſes (der Relation) giebt (M. I. 427. C. 379). S. Vernunftbegriffe.

α Die Categorie der Subſtanz und des Accidenz giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects iſt, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat iſt. Das wäre nun ein unbedingtes Subject, das den Begriff einer unbedingten Subſtanz enthielte. Die Petition der Vernunft heiſst alſo hier: Zu der Reihe aller Accidenzen und Subſtanzen die unbedingte Subſtanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Subſtanz iſt.

β Die Categorie der Urſache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet iſt, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Urſache enthielte. Die Petition der Vernunft heiſst alſo hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Urſachen die unbedingte Urſache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Urſache iſt.

γ Die Categorie der Wechſelwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichſam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfaſſen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, auſser dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft hieſs alſo: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Dieſe Grundſätze der ſpeculativen Vernunft oder Principien ſchlechthin ſind alſo nicht, wie die Verſtandesgrundſätze, conſtitutiv, d. h. geben dem Verſtande nicht das Geſetz, wie er erkennen muſs, ſo wie die Grundſätze des Verſtandes de Erſcheinungen das Geſetz geben, welchem ſie unterworfen ſeyn müſſen. Sondern ſie ſind bloſs regulativ, d. i. ſie geben dem Verſtande bloſs eine Vorſchrift, wie er verfahren ſoll, nehmlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, ſtehen zu bleiben, ſondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forſchen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant ſo aus, dieſe Principien geben dem Verſtande den Regreſſus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verſtand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber ſie ſetzen nicht feſt, daſs in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden ſeyn müſſe, in welchem Fall ſie keine Vernunftprincipien, ſondern Grundſätze des Ver-

ſtandes wären; welches aber nicht möglich iſt, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen ſind, ſondern ſolche, die von gewiſſen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. daſs er nicht früher lebte, oder ſeine Sinne nicht weiter reichen u. ſ. w. (M. I. 616).

13. Das theoretiſche Princip ſchlechthin ſagt alſo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verſtandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzuſtellen ſei, nehmlich ſo, daſs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muſs. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urſache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechſelwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müſste ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoſsen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alſo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemeſſenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretiſches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

lichſt weit fortzuſetzen und zu erweitern; aber nicht das abſolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzuſuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an ſich wären; da ſie aber Erſcheinungen ſind, ſo müſſen ſie den Verſtandesgrundſätzen unterworfen ſeyn, die von keinem Unbedingten und abſoluten Ende etwas wiſſen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α. β. γ.) ergaben ſich drei theoretiſche Vernunftprincipien, von welchen (α) und (γ) aus Miſsverſtand die Veranlaſſung zu einer eingebildeten Erkenntniſs der Seele und des allervollkommenſten Weſens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden iſt. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Urſachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier ſolcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regreſſus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretiſche Principien entſpringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derſelben unter ſeinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologiſche Idee zeigen werde. Dieſe Principien ſind alſo:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt iſt ein Regreſſus in unbeſtimmte Weite, ſowohl dem Raume als der Zeit nach, ſ. Antinomie 4, A. a. und Zuſammenſetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regreſſus in der Theilung, ſowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, ſ. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt iſt alles, was geſchieht, nothwendig, geſchieht es aber durch

ein moraliſches Weſen, ſo iſt die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in ſo fern erklärbar, obwohl ohne moraliſchen Werth; aber als moraliſch nicht in den Geſetzen der Natur, ſondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgeſetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an ſich gegründet, und in ſo fern frei, und von moraliſchem Werth, obwohl unerklärbar, ſ. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da iſt, ſeinen Grund in ſeiner Natururſache, und iſt in ſo fern nicht abſolut, ſondern nur hypothetiſch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen iſt (in ſo fern uns das Moralgeſetz nöthigt, den Erſcheinungen ein, von einem nothwendigen Weſen abhängiges) Ding an ſich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Weſen gegründet, ſ. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien ſollen eigentlich alle Verſtandeskenntniſſe in Eine Einheit zuſammen faſſen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) iſt, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unſre Kenntniſſe von dem Zuſammenhang der groſsen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, daſs wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorſtellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine ſolche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zuſammenhängt, heiſst eine ſyſtematiſche Einheit. Das Princip ſtellt alſo eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unſre Verſtandeserkenntniſs in Ein Syſtem zu verbinden. Dieſes Princip iſt aber darum doch nicht ſubjectiv oder ein ſolches, das bloſs von der Beſchaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; ſondern objectiv, oder ein ſolches, das die Beſchaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig beſtimmt. Dieſes Object iſt aber nicht ein Erfahrungsobject der ſinnlichen Anſchauung, wie bei den Grundſätzen des Verſtandes; ſondern ein idealeſ Object, oder Vernunftweſen, alſo nichts Wirkliches. Dieſes ideale Object, z. B. das Weltganze, iſt das Ziel, das dem Verſtandesgebrauch die Richtung giebt. Für dieſen iſt das Vernunftprincip ein regulativer Grundſatz, der dem Verſtande das Geſetz vorſchreibt, nach welchem ſich derſelbe in ſeinem Geſchäfte, Erfahrungserkenntniſs hervorzubringen, richten muſs (M. I. 832. 833. C. 708).

18. Der Grundſatz der Vernunft

II

Für das practiſche Handeln

iſt: Nach einer ſolchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, d. h. wenn du handelſt, ſo liegt deinen Handlungen ſtets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelſt. Dieſe Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und ſo fort, aber der oberſte Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) ſoll die Maxime ſeyn, daſs du ſtets nach ſolchen Maximen handeln willſt, in der dein Wille mit eingeſchloſſen ſeyn kann, daſs alle vernünftige Weſen nach dieſer Maxime handeln, daſs ſie alſo als allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen gelte. Daſs die practiſche Vernunft aber dieſen Grundſatz hat, das ſehen wir daraus, weil der Gegenſtand, welcher durch die Handlung bewirkt werden ſoll, bei moraliſchen Handlungen nicht der Grund (*cauſa finalis*) derſelben ſeyn darf. Bei einer ſittlichen oder moraliſchen Handlung, als ſolcher, iſt gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch ſie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie ſteht es mit ihrem Einfluſs auf meine Wohlfahrt? ſondern bloſs, iſt ſie moraliſch gut oder ſchlecht? Folglich iſt der Wille, der eine moraliſche Handlung, als ſolche, hervorbringen ſoll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Geſetzmäſsig-

keit der Handlung überhaupt, d. i. dafs sie so beschaffen sei, dafs sie als gesetzmäfsig für jedes vernünftige Wesen erkannt werden kann. Gesetz ist aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ist die allgemeine Gesetzmäfsigkeit der Handlung diejenige Beschaffenheit derselben, dafs sie von einem jeden vernünftigen Wesen, welches nicht nach sinnlichen Antrieben, sondern nach Gesetzen handeln soll, in dem gegebenen Fall geschehen mufs (M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ist das oberste Princip aller practischen Principien oder Grundsätze des sittlichen Handelns, d. i. solcher Sätze, welche den Willen allgemein bestimmen und wieder mehrere besondere Maximen unter sich haben. Es ist aber ein unbedingtes Princip, denn es setzt kein anderes practisches Princip weiter voraus, enthält aber selbst das Unbedingte, allgemeine Gesetzmäfsigkeit, wodurch jeder andere practische Grundsatz bedingt oder bestimmt wird, was er enthalten mufs, wenn er practisch oder sittlich seyn soll. Er ist ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practischen Vernunft, ohne Rückficht auf irgend eine bestimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden soll. Wenn die Handlung nach Grundsätzen der practischen Vernunft geschehen soll, so mufs sie durchaus nach einer Maxime geschehen, welche allgemeine Gesetzmäfsigkeit hat. Dieses Princip stehet daher auch *a priori* fest, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit die Criterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nehmlich moralische, welche sich nicht durch, du mufst, sondern durch, du sollst, ankündigt), in sich schliefst (M. II, 44). Dieses Princip ist ferner nicht analytisch (also synthetisch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, dafs er gerade nach diesem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäfsigsten Mittel zu wählen wüfste, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit derselben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practischer, keine prac-

tiſche Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practiſche Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat deſſelben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer ſittlichen Handlung fähig iſt, beruhet alſo nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen ſo vollkommen geſetzmäſsigen Willen, der, wider den Einfluſs aller Neigungen, bloſs nach dem Princip der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit handelte. Worauf gründet ſich denn alſo die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein geſetzmäſsigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle ſinnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der ſich über ſeine unſittlichen Handlungen Vorwürfe macht, ſo wie ein jeder, der es ſich zum Vorſatz macht, ſittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moraliſch gute und böſe Handlungen unterſcheidet, ſetzet voraus, daſs er eine ſolche Vernunft wirklich habe, und ohne ſie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wiſſen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moraliſche Handlung giebt (G. 50 *)

20. Dieſer Grundſatz heiſst auch das Moralprincip, und iſt als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip ſchlechthin, unterſcheidet ſich aber vom Princip der ſpeculativen Vernunft dadurch, daſs es nicht auf den Verſtand geht, und demſelben etwa zum erkennen dienen ſoll, ſondern auf den Willen zum handeln. Es iſt aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demſelben nicht etwa bloſs eine Vorſchrift, wie er verfahren ſoll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, ſich dem gröſstmöglichen Wohlſeyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genuſſes, ſtehen zu bleiben; ſondern es iſt conſtitutiv für den Willen, d. h. es giebt demſelben ein Geſetz, wie er handeln ſoll, ohne alle Rückſicht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundſatz der Vernunft: Handle nach einer ſolchen Maxime, durch die du wollen kannſt, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, iſt alſo nicht transſcendent,

oder überſteigt nicht die Grenzen alles Handelns; ſondern es muſs der Vernunft möglich ſeyn, durch die Idee des Geſetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Urſache zu werden, d. h. moraliſch zu handeln, wider alle ſinnliche Antriebe. Hier, im practiſchen Felde, wird alſo, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im ſpeculativen Felde transſcendent iſt, immanent, oder ſie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundſätze. Für das practiſche Wollen giebt es alſo wirklich ein abſolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenſtand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter dieſem Princip enthalten iſt, nehmlich moraliſche, von allem Einfluſſe ſinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über Grundſatz und Princip ſ. unter dieſer Ueberſchrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abſchn. S. 379. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. Abſchn. S. 536 f. IX. Abſchn. S. 543. f. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 728.
Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)
Deſſ. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Haupſt. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu ſeyn, ſchlechthin, *oriri*, *commencer*, bedeutet das Entſtehen der Subſtanz, ſo daſs ein Zeitpunct vorhergeht, in dem ſie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich iſt. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entſtehung der Subſtanz nie wahrnehmen, ſondern uns bloſs bewuſst ſeyn, daſs wir anfingen, die Subſtanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, ſo daſs wir das Entſtehen von Etwas daran

knüpfen könnten, ſo wäre dieſes Etwas, was entſtünde, nicht eine Subſtanz, ſondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Subſtanz. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehn, worauf ein Zeitpunct folgen müſste, in dem die Subſtanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich iſt. Das Entſtehen und Vergehen kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, folglich entſtehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Subſtanzen. Nun beſtehet aber alle Veränderung nur im Entſtehen und Vergehen, folglich wird die Subſtanz durch das Entſtehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, ſondern wechſeln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanzen würde es ſogar unmöglich machen, daſs es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander ſeyn, nehmlich diejenige Zeit, welche durch den Wechſel der Accidenzen beſtimmt wird, in welcher die Accidenzen entſtehen und vergehen, oder ihr Daſeyn verflieſst; und diejenige Zeit, in welcher die Subſtanzen wechſeln, entſtünden und vergingen, oder ihr Daſeyn verflöſſe. So beſtimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieſer Wechſel im Verhältniſſe derſelben gegen unſre Erde, durch den Umſchwung der letztern, den Zuſtand der Erde, und dadurch die Zeit derſelben; allein dieſe Zeit ſtünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu ſeyn, ſo daſs auch von der Materie derſelben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derſelben auch die Erde gänzlich verginge, ſo müſste etwas Beharrliches vorhanden ſeyn, an welchem man dieſen Wechſel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, ſo daſs dieſer Wechſel den Zuſtand dieſes Beharrlichen, und dadurch die Zeit beſtimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieſes Beharrlichen. Gäbe es aber kein ſolches Beharrliches, ſo wären die (empiriſchen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zuſammenhängend. Der Wechſel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne beſtimmen, ſo lange ſie vorhanden wäre, da aber erſt die Erde nach der Sonne entſtünde, und verginge, ſo würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen beſtimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zuſammenhängen, ſondern es würde zwiſchen beiden eine Zeitlücke ſeyn, weil man die leere Zeit zwiſchen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit ſeyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entſtünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umſchwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zuſtände derſelben verändert werden. Beide Zeiten wären verſchiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derſelben Zeit, ſondern Zeiten, die ſich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu ſeyn, weil ſie nicht zu Einer und derſelben Zeitreihe gehören; denn während daſs in der Zeit die Accidenzen wechſelten, wechſelten zugleich in einer andern Zeit darneben die Subſtanzen ſelbſt. Das iſt aber ungereimt, denn alle Zeiten ſind nur Theile Einer und derſelben Zeit, und verſchiedene Zeiten können nicht zugleich ſeyn, ſondern ſie müſſen nach einander ſeyn (M. I. 272)*).

Verſchiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empiriſch, d. i. Gegenſtände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit iſt, und wodurch die Theile der empiriſchen Zeit ſo an einander hängen, daſs keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entſteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich iſt die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale iſt unrichtig ausgedrückt, und muſs ſo heiſsen: Oder es müſsten zwei verſchiedene empiriſche Zeiten zugleich ſeyn, diejenige, in welcher das Daſeyn der Subſtanzen, und diejenige, in welcher das Daſeyn der Accidenzen verflöſſe, welches ungereimt iſt.

dige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen als Dinge, oder Gegenſtände in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind, oder etwas von ihnen ausgeſagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend iſt, kann nichts ausgeſagt werden. Daher müſſen die Accidenzen ſelbſt, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Subſtanzen betrachtet werden, wenn ſie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil ſeyn ſollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Subſtanz, welche folglich weder ſchlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I 273. C. 232).

Die Frage vom Anfange der Subſtanz iſt für die Metaphyſik von der gröſsten Wichtigkeit. Schon in den älteſten Zeiten hat man ſich darüber geſtritten, ob die Welt angefangen habe zu ſeyn, oder ob ſie immer geweſen ſei. Bei dieſem Streit hat man nicht bedacht, daſs dieſes eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verſtande ſei. Die Vernunft fordert nehmlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Subſtanz, die nicht weiter Accidenz iſt, (ſ. Anfang. II. c. a). Der Verſtand hingegen fordert, daſs auch das allerletzte Glied noch eine Subſtanz habe, an der ihr Entſtehen geknüpft werden müſſe. Man hat daher mit der Entſcheidung dieſes Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critiſchen Philoſophie allein iſt es möglich, ſ. Antinomie 4, A, a, und Zuſammenſetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs ſchlechthin in der Erfahrung oder ſinnlichen Welt, oder des Anfangs der Subſtanz, auf die Grenzen unſrer Erkenntniſs. Dies ſcheint auch der teleologiſche Zweck der Metaphyſik als Naturanlage in uns zu ſeyn, auſserdem daſs ſie dem Verſtand nie erlaubt, in ſeinen Nachforſchungen ſtille zu ſtehen, ihn auf die Grenzen ſeines Gebiets hinzuweiſen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, ſie liegt nothwendig in unſrer Vernunft, ſie läſst ſich auch nicht abweiſen, ſondern fördert eine genugthuende Antwort, und findet doch dieſe Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen abſoluten Anfang, ſ. Antino-

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt ſind ſubaltern, d. i. ſie ſetzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt ſelbſt, als Idee des Ganzen aller Gegenſtände der Erfahrung, iſt kein Object der Erfahrung, ſie kann alſo auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entſteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Subſtanz ſelbſt, ſondern nur ihren Zuſtand wahrnehmen, dem wir vermöge unſers Verſtandes etwas Beharrliches oder die Subſtanz unterlegen müſſen, ohne welches ſich das Entſtehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läſst, und dieſer Zuſtand iſt es, welcher entſteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartenſche Metaphyſik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn ſie ſagt: es ſei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daſs es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne.

Vorſtellungen, *ideae innatae, conceptus connati, idées innées* heiſsen im Gegenſatz gegen erworbene (*conceptus*

*) Es verſteht ſich, daſs hier die Rede iſt von der Welt als Gegenſtand der Erfahrung, die als ſolche ein Inbegriff der Erſcheinungen, und in uns iſt. Wenn uns aber das Moralgeſetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an ſich hinführt, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibeln Welt, ſo iſt das kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquisiti) solche, die in der Seele schon vorhanden sind, ehe noch das Erkenntnisvermögen ist in Thätigkeit gesetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practischen Vernunft verwirft sie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewissen Vorstellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniss, in Thätigkeit gesetzte Erkenntnissvermögen, aus sich selbst erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Gesetzen (dadurch, dass man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Handlung achtet) abstrahirt, und folglich erworben werden.*) Das sind die sogenannten Vorstellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philosophen wohl unterschieden werden müssen. Der Grund oder die Möglichkeit zu diesen Vorstellungen ist allein angebohren. So ist z. B. die Möglichkeit dazu, dass wir Anschauungen des Raums haben können, angebohren, die Anschauung des Raums selbst aber entspringt *a priori*, wenn das Gemüth solche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelst jener angebohrnen Anlage äussere Objecte bilden muss. So wird also die formale Anschauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beschaffenheit erzeugt, wenn sie durch die Eindrücke, die sie bekömmt, gleichsam geschwängert worden. Diese Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verstandesbegriffe (Categorien) z. B. Existenz, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. s. w., kann man *acquisitio ori-*

---

nichts begreifen und verstehen. Die Schöpfung der Welt wird also durch obige Behauptung nicht umgestossen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich.

*) *Conceptus in Metaphysica obvii quaerendi sunt in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus* connati, *sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque* acquisiti. *Kant de mundi sensibilis etc.* §. 8.

ginaria oder eine urſprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anſchauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäſs ſind, z. B. einer beſtimmten Gröſse, Figur, Urſache, u. ſ. w. *acquiſitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, ſetzt Hiſsman ſo auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menſchen lägen alle menſchlichen Kenntniſſe, die ſie ſchon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demſelben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche ſich daher nur einen einzigen Gegenſtand in das Gedächtniſs zurückzurufen, und anhaltend nachzuforſchen, ſo könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Unterſuchen und Lernen heiſse weiter nichts, als ſich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypotheſe des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgeſtellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewiſſe Vorſtellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder lieſse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung ſind zwar dieſe Vorſtellungen mehr als bloſse Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorſtellungen (welches Kants Behauptung iſt), denn ſie liegen in der Seele, wie die Grundſtriche zur künftigen Statüe im Marmor; aber ſie äuſsern ſich doch nicht eher, als bis ſie durch Erfahrung und Raiſonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) *Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aiſé de juger que l'ame devoit deja avoir des cannoiſſances innées dans l'état précédent, (ſi la préexiſtance avoit lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devroient donc auſſi venir d'un autre état précédent, ou, elles ſeroient enfin innées ou au moins concréées, ou bien il faudroit aller a l'infini, et faire les ames éternelles, au quel cas ces connoiſſances ſeroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc. Leibnitz. Nouv. Eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Raſpe.*

loſoph. Medit. III. und *V. Epiſtol. Part. II. Epist.* 54. — 59. *Princip. philoſ. Part.* I. 5. 13. *Leibnitz Nouv. Eſſ. Liv. I. ch.* 1 — 3. *Liv. II. ch.* 1. *Act. Erudit.* 1684. *p.* 541).

3. Alle vier Philoſophen ſahen ein, daſs man die Entſtehungsart gewiſſer Erkenntniſſe (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher laſſen Plato, Descartes und Malebranche ſie überſinnlich entſtehen, der erſte ſchon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit anerſchaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derſelben, will aber, daſs ſie erſt durch Hinzukunft ſinnlicher Eindrücke und des Raiſonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorſtellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn ſie vom ganzen oder gröſsten Theil des menſchlichen Geſchlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf dieſen Beweis, und ſagte, der durchgängige Beifall des menſchlichen Geſchlechts ſei höchſtens eine Anzeige*), aber keine Demonſtration eines angebohrnen Grundſatzes, deſſen entſcheidender Beweis einzig darin zu ſuchen ſei, daſs ſeine Gewiſsheit bloſs auf dem, was in uns iſt (dem innern Bewuſstſeyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundſätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu paſſiren. Leibnitz räumte ihnen dieſen groſsen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonſtration derſelben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorſtellungen, ſelbſt alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und ſuchte, wie Epicur, alle Erkenntniſs (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Eſſ. conc. l'Ent humain. L. I.*)

---

*) *Pour moi, je me ſers du conſentement univerſel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, priſes pour la lumiere naturelle de la raiſon, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles ſont enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorſtellungen*), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnifsvermögen des Menſchen, woraus ſie bei Gelegenheit der Erfahrung entſpringen, und daher nicht angebohrne Vorſtellungen, ſondern Vorſtellungen *a priori* genannt werden müſſen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hiſsmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geſchichtsſchr. philoſoph. Syſt. über Dutens Unterſ. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutſch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

Angebot,

das Angebot, *oblatio*, *l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag ſchlieſsen will. Bei einem, jeden Vertrage ſind nehmlich zwei Perſonen, eine, welche etwas verſpricht, und die der Promittent heifst, und eine, der etwas verſprochen wird, welche der Promiſſar genannt wird. Der Vertrag fängt ſich nun damit an, daſs er vorbereitet wird, welches das Tractiren heifst. Dieſes Tractiren beſtehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erſte iſt. Dieſes beſtehet alſo darin, daſs der Promittent dem Promiſſar etwas anbietet, oder

---

lopées dans les principes immediats, que vous reconnoiſſés vous mêmes pour inconteſtables. Leibnitz. Nouv. Eſſ. ſur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.

*) *Tandem quaſi ſponte cuilibet oboritur quaeſtio, utrum conceptus uterque (temporis ac ſpatii) ſit connatus an acquiſitus. Poſterius quidem per demonſtrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam ſternit philoſophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem cauſſae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquiſitus est.* Kant de mundi ſenſibilis etc. §. 15.

erklärt (ſagt), daſs er mit ihm worüber einen Vertrag ſchlieſsen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder ſtillſchweigend, ſeine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte ſitzt da, um ſeine Waare zu verkaufen, welches ein ſtillſchweigendes Angebot iſt; jeder Kaufmann übt dieſen rechtlichen Act der Willkühr ſchon dadurch aus, wenn er ſich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. ſich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läſst*) (ſich, nach einem Magdeburgſchen Kunſtausdruck, vollſtändig macht, vermuthlich, weil es das letzte iſt, was auſser dem Lernen u. ſ. w geſchehen muſs, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannſchaft, oder die Geſellſchaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewiſſen Theils derſelben aufgenommen wird). Das Angebot heiſst auch das Anerbieten, und iſt eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem erſten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, ſ. Angebot. Dasjenige alſo, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Roſshändler verkaufen will, iſt das Angebotene. Dieſes muſs der, dem es angeboten wird, erſt billigen, es muſs ihm (dem Promiſſar) angenehm ſeyn, ſonſt kann es nicht zum Abſchlieſsen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, ſo iſt das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, ſondern beide Theile gehen nun erſt zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand ſich auch aufnehmen laſſen, um gewiſſe Vorrechte zu genieſsen; dieſes iſt aber eine Ausnahme von der Regel.

Abſchliefsens über, welche das Verſprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite ſind.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, agréable. Diejenige Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren deſſelben reitzt, oder das Angenehme iſt ein Object, das vermittelſt der Empfindung (dadurch, daſs ſie in die Sinne fällt) auf das Begehrungsvermögen Einfluſs hat, und daſſelbe zum Begehren des Objects beſtimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als ſinnliche Vorſtellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, daſs etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, beſtimmt es das Begehrungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenſtandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenſtand nicht Jedermann ſeyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenſtand begehren. Wenn nehmlich das Begehrungsvermögen ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daſs es einen gewiſſen ſinnlichen Gegenſtand begehren ſoll, ſo muſs daſſelbe von den Empfindungen, die der Gegenſtand, dadurch, daſs er das Gemüth afficirt, in demſelben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält ſich zur Begehrung oder Begierde wie die Urſache zur Wirkung. Die Wirkung muſs aber nothwendig auf die Urſache folgen, ſo wie alſo der Eindruck des Gegenſtandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heiſst, entſteht, ſo entſteht auch die Begehrung. Dieſe Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Empfindung heiſst die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirkſam wird durch die Empfindung. Dieſe Anlage heiſst der Naturtrieb. Sobald dieſer Naturtrieb einmal durch den Einfluſs eines Gegen-

ſtandes geweckt oder in Wirkſamkeit geſetzt iſt, ſo beſtimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen bedarf des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens heiſst das Bedürfniſs, in ſubjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenſtand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfniſs, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenſtände angenehm ſind, fühlen ein Bedürfniſs derſelben, und dieſe Gegenſtände ſind für ſie Bedürfniſſe. Der angenehme Gegenſtand läſst aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, ſich ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt zu machen, es iſt dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Intereſſe der Sinne zwingt den Beifall ab, es iſt unmöglich für dasjenige Subject, welches ein ſinnliches Wohlgefallen an der Exiſtenz eines Objects hat, daſſelbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmſte Gegenſtand dem Subject, dem er ſo angenehm iſt, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantaſie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Daſs nun ein Subject dieſen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, folglich auch, daſs ihm ein Gegenſtand angenehm iſt oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beſchaffenheit, daſs etwas angenehm iſt, iſt nicht bloſs in dem angenehmen Gegenſtande, ſondern zugleich in der Beſchaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenſtand angenehm iſt, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenſtand angenehm ſeyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig iſt (G. 38. *).

3. In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich alſo ein Jeder, daſs ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nehmlich ſein beſonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daſs ihm der Gegenſtand gefällt, ſich auch bloſs auf ſeine Perſon einſchränke. Man ſollte daher nicht ſagen, der Canarienſect iſt angenehm, der Faſan iſt wohlſchmeckend, ſondern er iſt mir angenehm, für meinen Geſchmack wohlſchmeckend. Und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gau-

mens, ſondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm iſt. Dem einen iſt die violette Farbe ſanft und lieblich, dem andern todt und erſtorben; dem einen gefällt roth am beſten, dem andern blau; der eine ſieht für jeden Gegenſtand eine eigene beſtimmte Farbe gern, der andere möchte, daſs eine Anzahl Gegenſtände alle ſeine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, daſs Einer den Ton der Blaſeinſtrumente, der Andre den der Saiteninſtrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann alſo nicht darüber ſtreiten, ob etwas angenehm ſei oder nicht, denn was dem Einen angenehm iſt, das iſt dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, daſs manches Object vielen Menſchen angenehm iſt, allein dieſes giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in abſoluter, ſondern nur in comparativer Bedeutung ſagen, daſs dieſe Objecte allgemein angenehm ſind, d. h. die meiſten Menſchen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anſtellte, fanden das Object angenehm. Eine ſolche Allgemeinheit heiſst beſſer Einhelligkeit. Nach dieſer Einhelligkeit ſagt man dann wohl, der Faſan iſt wohlſchmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Geſchmack, d. h. ſein Geſchmacksorgan iſt nicht geübt genug, das wohlſchmeckend zu finden, was die meiſten im Wohlſchmack geübten Zungen wohlſchmeckend finden. Dieſe Einhelligkeit giebt alſo keine univerſalen Regeln, d. h. ſolche, von denen keine Ausnahme gilt, ſondern nur generale, oder ſolche, die in den meiſten Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten iſt es hierin ganz anders. Niemand gründet ſein Urtheil, daſs etwas ſchön oder gut ſei, auf ſein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen iſt, ſondern in Anſehung des Schönen fordert ein Jeder, daſs alle Menſchen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für ſchön erklärt, finden ſollen; und in Anſehung des Guten fordert ein Jeder, daſs alle Menſchen, wie er, das für gut erkennen ſollen, was er dafür erkennt. Niemand wird ſagen, das iſt mir ſchön, oder das finde ich nur zu einem gewiſſen Zweck nützlich, oder das iſt nur für mich ſittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

4. Iſt dem Subject der Gegenſtand angenehm, ſo iſt ihm auch das Daſeyn des Gegenſtandes angenehm. Dieſe Annehmlichkeit des Daſeyns eines Gegenſtandes heiſst das Intereſſe an demſelben, und der Gegenſtand intereſſirt mich, wenn ſein Daſeyn mir angenehm iſt. Wer aber aus Intereſſe handelt, der hat es ſich zur Regel gemacht, ſeine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daſeyn eines Objects für ihn hat; daher heiſst die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer ſolchen Regel auch das Intereſſe, und wenn er ſo handelt, ſo ſagt man, er handelt intereſſirt. (U. 9).

Das Angenehme iſt auch hierin vom Schönen und vom Guten unterſchieden. Wenn der Gegenſtand ſo beſchaffen iſt, daſs er bloſs mein Wohlgefallen an demſelben rege macht, ohne daſs das Daſeyn deſſelben Einfluſs auf mein Gefühl der Luſt hat, ſo iſt der Gegenſtand ſchön, intereſſirt aber der Gegenſtand, ſo iſt er angenehm. Bei dem ſchönen Gegenſtande habe ich bloſs ein Wohlgefallen an dem Gegenſtande. Die Exiſtenz des Gegenſtandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider ſeyn, z. B. die eines ſchönen Pallaſtes, der vom Schweiſs der Unterthanen erbauet iſt. Ein ſolches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, daſs ich ſage: der Gegenſtand gefällt mir. Der angenehme Gegenſtand hat hingegen Einfluſs auf meinen Zuſtand, oder macht mein Intereſſe rege, und dieſes drücke ich dadurch aus, daſs ich ſage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erſte Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem ſchönen Gegenſtande geben muſs, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daſeyn des Gegenſtandes zu demſelben in mir erzeugt. Iſt der Gegenſtand aber in einem hohen Grade angenehm, ſo iſt das Vergnügen, das er macht, ſo innig, daſs das Subject ſogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, ſondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches genieſsen genannt wird, und deſſen auch vernunftloſe Thiere fähig ſind, dahingegen der Genuſs des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

beſtehet, deſſen nur vernünftige Weſen fähig ſind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenſtand gut iſt, ſo hat ebenfalls das Daſeyn deſſelben auf mein Gefühl der Luſt Einfluſs, aber das Daſeyn gefällt dann nicht vermittelſt der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), ſondern vermittelſt eines Begriffs (als etwas im Verſtande vorhandenes, es ſei nun vermittelſt des Begriffs, daſs es Mittel zu einem Zweck iſt, oder, daſs es an ſich gut iſt, im erſten Fall iſt es das Nützliche, im zweiten das ſittlich Gute). Das Angenehme gefällt alſo durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, daſs es wozu gut iſt, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, daſs es an ſich gut iſt (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar ſcheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu ſeyn. Man gebraucht nehmlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So ſagt man von einem Eſſen, was dem Geſchmack ſtets angenehm iſt, es ſchmeckt gut, und verſteht darunter, daſs dem ſo Urtheilenden der Geſchmack des Eſſens jedesmal angenehm ſei. Allein eigentlich iſt das unbeſtimmt und fehlerhaft geſprochen, denn gut iſt das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgeſetz billigt, das ſittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber iſt nicht das, was durch gut ſchmecken ausgedrückt werden ſoll, nehmlich daſs es dem Geſchmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch ſagen, die wohlſchmeckende Speiſe ſei zweckmäſsig für den Geſchmack; allein das verſtehet man nicht darunter, wenn man ſagt, daſs ſie gut ſchmeckt, welches man ſchon daraus ſieht, daſs man nicht ſagen kann, ſie ſchmeckt nützlich, ſondern ſie iſt nützlich. Der Unterſchied beſteht nehmlich darinn, daſs wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlſchmeckenden Speiſe gebraucht werden ſoll, ſo bringe ich dieſe erſt unter ein Vernunftprincip vermittelſt des Begriffs eines Zwecks. Geſetzt, wir wollten z. B. dieſen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unſere Gaumen vergnügen, ſo haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, ſo muſs ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, ſondern wohlſchmeckendes eſſen. Das ſind Vernunftprincipien der Willensbeſtimmung nach Zwecken. Nun weiſs ich, ein Faſan iſt wohlſchmeckend, er taugt alſo zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich ſeyn. Aber dadurch, daſs er zu meinem Zweck dient, iſt er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daſs er dem Geſchmack angenehm iſt, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich alſo Verſtand und Urtheilskraft, um den Faſan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, ſondern bloſs, daſs ich den Faſan koſte und ſchmecke, und daſs ich weiſs, daſs dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ichs ſchmecke, angenehm heiſst (M. II. 453. U. 11.).

5. Selbſt in den gemeinſten Reden macht man dieſen Unterſchied. Ein Kind will noch von einer Speiſe eſſen, ein Beweis, daſs ihm die Speiſe angenehm iſt, daſs ſie ſeiner Zunge und ſeinem Gaumen behagt; allein die Mutter ſchlägt es ab, ihm noch von der Speiſe zu geben, mit den Worten, es iſt nicht gut, und will damit ſagen, es könnte dir ſchädlich ſeyn, ſchlimme Folgen für deine Geſundheit haben, wenn du noch davon äſſeſt. So kann alſo etwas angenehm ſeyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. ſchädlich oder nicht gut ſeyn. Rhabarber iſt unangenehm für vieler Menſchen Geſchmack, und dennoch gut, nehmlich für den, welchem die Geſundheit Zweck iſt, ſie iſt nützlich oder unſrer Geſundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben alſo nun die unterſcheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nehmlich wenn etwas angenehm iſt, ſo

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verurſacht, iſt nicht allgemein (3);

b. das Daſeyn des angenehmen Gegenſtandes iſt ebenfalls angenehm, oder der Gegenſtand intereſſirt (4. 5).

c. der Gegenſtand und das Daſeyn deſſelben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehrern zuſammenzuſtimmen (oder der Einhelligkeit darin (3).) heiſst der Sinnengeſchmack. Ein Jeder hat aber ſeinen eigenen Sinnengeſchmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenſtand in Anſehung ſeines Verhältniſſes zum Gefühl iſt, welches nur ſubjectiv iſt, und bloſs comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme iſt, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher ſind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verſchieden, und darauf beziehen ſich auch ihre verſchiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. ſ. w. deren Beſchaffenheit die empiriſche Pſychologie unterſucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einfluſſes deſſelben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichſam nur auf die Maſſe der angenehmen Empfindung an, und dieſe läſst ſich alſo durch nichts als nur durch die Quantität verſtändlich machen. Dennoch kann ein Jeder für ſich ſelbſt eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, ſeinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine ſolche Tafel würde alſo für jedes Subject anders ausſehen, oder die Objecte würden in jeder derſelben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die beſondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit beſtimmt. Es hängt dieſe Ordnung ſogar von dem Zuſtande ab, worin ſich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeſchmack des Obſtes würde ganz anders ausſehen, wenn ſie wäre entworfen worden, da das Subject durſtete, als da es hungerte. Denn im erſten Fall würden

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehlreichen oder mussigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 115.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S. 570.
Dessen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)
Dessen Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heisst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dass sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C. 403), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äussern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehrungsvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äussern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, ſondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein ſolcher innerer Grund der Veränderung des Zuſtandes der Materie heiſst ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Weſen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs er aus einem innern Princip in Bewegung geſetzt werden kann, beſtehet in zwei Stücken, worin er ſich von jedem andern Körper, der nur durch äuſsere Einwirkung eines andern Körpers auſser ihm, alſo nur mechaniſch in Bewegung geſetzt werden kann, unterſcheidet, in der Irritabilität und Senſibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit iſt eine ganz beſondere und eigenthümliche Kraft der thieriſchen Muskelfaſern, welche den thieriſchen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie iſt das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zuſtandes des thieriſchen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann ſie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Senſibilität oder Fühlbarkeit iſt eine ganz beſondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thieriſchen Körper der äuſsern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie iſt das zweite vermittelnde Princip zwiſchen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch ſie allein Vorſtellungen möglich werden, und ſie auch Vorſtellungen vorausſetzt, ſo kann ſie die Seelenkraft heiſsen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. 403.
Deſſ. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Anlage,

Dispoſition, *dispoſitio*, *dispoſition*. Die Beſtandſtücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich ſind, z. B. die Anlagen des Menſchen ſind die Beſtandſtücke, die dazu erforderlich ſind, um ein Menſch zu ſeyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie iſt urſprünglich, wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehört; wenn das Weſen aber auch ohne dieſelbe möglich wäre, ſo iſt die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menſchen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menſchen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klaſſen, als Elemente deſſen, wozu der Menſch beſtimmt iſt, bringen, nehmlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menſchen, als eines lebenden;

b) für die Menſchheit des Menſchen, als eines vernünftigen;

c) für die Perſönlichkeit des Menſchen, als eines der Zurechnung fähigen Weſens (R. 14.).

Anmerk. Die letzte iſt nicht ſchon im Begriff der zweiten enthalten, ſondern muſs nothwendig als eine beſondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, daſs einer Vernunft zu ſpeculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practiſchen Vernunft, oder ſich unmittelbar durch die Vorſtellung des Geſetzes, ohne alle Rückſicht auf Vortheil oder Schaden, bloſs um des Geſetzes ſelbſt willen zum Handeln beſtimmen zu laſſen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menſchen, oder die Möglichkeit deſſelben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der phyſiſchen und bloſs mechaniſchen Selbſtliebe, d. i. einer ſolchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine ſolche mechaniſche Selbſtliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, ſie nähren ſich, pflanzen ſich fort und leben in Gemeinſchaft mit andern Thieren. Sie iſt dreifach:

a) zur Erhaltung ſeiner ſelbſt;
b) zur Fortpflanzung ſeiner Art;
c) zur Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen. (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menſchheit, oder die Möglichkeit des Menſchen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch vergleichenden Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; ſich nehmlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menſchen muſs es nehmlich, durch die Einrichtung ſeiner Natur, möglich ſeyn, geneigt und fähig zu werden, ſeinen Zuſtand mit dem Zuſtande andrer Menſchen zuſammen zu halten, um zu beurtheilen, ob dieſe oder Er ihren Naturtrieben beſſer genugthun, oder ſie beſſer befriedigen, und wer alſo unter ihnen der glücklichſte iſt. Von dieſer vergleichenden Selbſtliebe rührt die Neigung her, ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar urſprünglich bloſs der der Gleichheit (ein Menſch will ſo viel ſeyn als jeder Anderer): keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniſs verbunden, daſs Andere darnach ſtreben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, ſich über Andere zu erheben, und dieſe unter ſich hinabzuſetzen. Man ſieht hier alſo die Anlage zur Eiferſucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Perſönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage iſt das moraliſche Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck dieſer Naturanlage wird; von ihr rührt alſo der gute Character her, oder diejenige Beſchaffenheit der Willkühr, daſs ſie das moraliſche Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Beſchaffenheit, wie über-

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas iſt, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber auf unſrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden ſeyn muſs (R. 16).

5. Dieſe drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erſte (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatiſche, oder andern Triebfedern dienſtbare, die dritte (4) aber allein für ſich ſelbſt practiſche, d. i. unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) gut, ſie widerſtreiten nicht dem moraliſchen Geſetze, ſondern ſie ſind auch Anlagen zum Guten, ſie befördern die Befolgung des Geſetzes. Dieſe Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menſchlichen Natur, und ſind alſo urſprünglich. Die beiden erſtern kann der Menſch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nehmlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, ſo finden wir, daſs ſie zwar nicht die Wurzel von Laſtern ſei, daſs aber doch durch die Willkühr Laſter auf ſie gepfropft werden, und ſo aus ihr entſprieſsen können. Man kann ſie Laſter der Rohigkeit der Natur heiſsen. Dieſer Laſter giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der phyſiologiſcheu Beſchaffenheit des Menſchen und ſeinen Verhältniſſen zu den übrigeu Menſchen, Modificationen leiden, nehmlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgeſetz;

b) die Wolluſt, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgeſetz.

c) die wilde Geſetzloſigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Geſelligkeitstriebes, wider das Moralgeſetz (R. 15).

Dieſe Laſter heiſsen in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter, weil derjenige, der ſich ihnen überläſst, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rückſicht weiter nimmt. Da man aber doch

weiſs, daſs ſelbſt bei ſolchen Menſchen, die wir viehiſche nennen, noch Klugheit und moraliſches Gefühl anzutreffen iſt, ſo kann man es wohl als möglich anſehen, daſs unter jeder Hinabſinkung zum Vieh noch eine tiefere ſeyn könne, und alſo iſt die höchſte Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menſchen als erreicht angeſehen wird. Es läſst ſich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehiſchen Laſtern entgegen geſetzt ſind, daher giebt es auch drei Tugenden, nehmlich: Nüchternheit, Keuſchheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menſchheit betrachten, ſo finden wir wiederum, daſs ſie nicht die Wurzel von Laſtern ſei, aber doch Laſter, vermittelſt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nehmlich bloſs ſpeculirend iſt, und nichts vom Moralgeſetz weiſs, als welches zur Anlage für die Perſönlichkeit gehört), darauf gepfropft werden können. Dieſe Laſter ſind die der geheimen und offenbaren Feindſeligkeit. Sie entſtehen, wenn der Menſch beſorgt, daſs Andere ſich bemühen, ſich eine verhaſste Ueberlegenheit über ihn zu verſchaffen. Dann entſteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, ſich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verſchaffen, die ſich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieſer Bemühungen. Die Idee eines ſolchen Wetteifers iſt an ſich nichts böſes, ſie ſchlieſst die Wechſelliebe nicht aus, und ihr Naturzweck iſt eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böſe, wenn ſie mit Uebertretung des Moralgeſetzes ausgeführt wird; dann entſtehen Laſter, die in ihren höchſten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechſelliebe ausſchlieſsen und teufliſche Laſter heiſsen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Perſönlichkeit betrachten, ſo finden wir, daſs keine Laſter aus ihr entſprieſſen und auf ſie gepfropft werden können, aber daſs ſie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, ſo wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen. Sie iſt die

Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit als eines Dinges an ſich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das iſt etwas, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unſrer Natur vorhanden ſeyn muſs, worauf aber ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden kann. Dieſe Anlage iſt die Möglichkeit, die Achtung fürs Geſetz in unſre Maxime aufzunehmen. Dieſes iſt eine Anlage zur Perſönlichkeit und noch nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein ſubjectiver Grund derſelben, ein Zuſatz zur Perſönlichkeit. Dieſe Anlage iſt daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laſter, ſondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne ſie wäre der Menſch weder moraliſch noch unmoraliſch. (R. 17).

Der Menſch hat noch mehrere Anlagen, z. B. ſeine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künſten, Wiſſenſchaften u. ſ. w. Hier iſt aber nur die Rede von den Anlagen des Menſchen, die ſich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.

Jacob. Philoſ. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptſt. 7. Abſchn. §. 414 — 416.

Deſſelb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphyſik. Halle 1788. §. 175. S. 124.

Locke Eſſai concernant l'Entendement. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräuſserung einer Sache, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu ſeiner Ausſaat gebe, unter der Bedingung, dafs er mir daſſelbe nach der Ernte wieder gebe, ſo iſt das eine Anleihe dieſes Getraides. Die Anleihe iſt vom Verleihen wohl zu unterſcheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, *prêteur*. Derjenige, der eine Sache veräuſsert, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen ſollte. Ein Verleiher iſt nehmlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umſonſt bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant ſelbſt das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptſt. §. 38. ** S. 145.

Anmaſsung

des Geſchmacksurtheils. S. Geſchmacksurtheil.

Annehmen.

S. Vorausſetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieſer Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der poſitiven Kraftvermehrung durch Gott in unſre Maxime, wodurch es allein möglich wird, daſs Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menſchen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beſtändigen Vorſatz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derſelben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu laſſen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Menſch den freien Willen haben muſs, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, ſoll zugerechnet werden, ſo muſs die Beſſerung von dem Menſchen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menſchen die Gnade (*gratia*). Dies kann zugelaſſen werden, nur muſs man nicht den falſchen Begriff damit verbinden, als ob Gott ſich dann allein thätig und der Menſch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menſchen ſein ſittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen iſt man, durch eine falſche Exegeſe verleitet, darin ſo weit gegangen, daſs man dem Menſchen dabei alle Mitwirkung abgeſtritten, und alles Gott zugeſchrieben hat. Wenn der Menſch nicht nach bloſser Willkühr, ſondern nach Gerechtigkeit ſoll behandelt werden, ſo muſs er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überſinnlichen Urſache iſt, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, ſo muſs der Menſch nur immer den Vorſatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und auſser ſich findet, zu benutzen, und folglich gut ſeyn wollen. So iſt es ſehr ſchicklich, die Beſſerung des Menſchen von Gott abhängen zu laſſen, aber die Annehmung derſelben dem Menſchen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch dieſe Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menſchlichen Freiheit vorkömmt, der jederzeit für uns unbegreiflich iſt (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geſchieht entweder ſchon vorher, durch den Vorſatz der Beſſerung, den der Menſch faſst (er macht ſich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menſchen den Vorſatz der Sinnesänderung, und der Menſch nimmt das an und führt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, dafs sie den Menschen vollkommen bessert, so heifst sie die vollkommene Gnade (*gratia efficax*). Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie mufs möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, s. Gnade. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so mufs der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes bestehet, s. Gnadenwirkung. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus läfst sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewufst, s. Verderbtheit des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmafst, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrichtig und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heifst Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

dieſem aller Gebrauch aufhört. Die Vorausſetzung einer practiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2 Aufl. S. 49 — 64. vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, *agrément*. Diejenige Beſchaffenheit eines Objects, daſs es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canarienſect ſchmeckt manchem Menſchen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, ſ. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Dieſe Annehmlichkeit kann nicht der Beſtimmungsgrund des Geſchmacks ſeyn, denn ſonſt lieſse ſich über ein Geſchmacksurtheil nicht ſtreiten, weil die Annehmlichkeit von der ſubjectiven Beſchaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechſelſeitigen Widerſtand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geſchmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei ſeyn. Ueber Schönheit läſst ſich ſtreiten, weil ſie für Jedermann gilt, der Geſchmack hat, daher ſpricht man auch dem den Geſchmack ab, der das Schöne nicht für ſchön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läſst ſich nicht ſtreiten, denn ſie gilt nur für einen ſo oder ſo modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie lieſse ſich denn darüber ſtreiten, ob etwas angenehm ſei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, *acceptatio*, *acceptation*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, dafs man ſich das Verſprochene wolle leiſten laſſen. S. Angebot. Der Vertrag endigt ſich nehmlich damit, dafs er conſtituirt wird, welches das Abſchlieſsen heifst. Dieſes Abſchlieſsen beſtehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags iſt. Sie beſtehet alſo darin, dafs der Promiſſar das annimmt, was der Promittent verſpricht, und dann wird der Promiſſar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, dafs er das Verſprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Paciſcenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag ſchlieſsen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden ſind, zu nehmen erklärt, iſt der Acceptant in Anſehung der Waare. Da hier das Verſprechen gegenſeitig iſt, ſo iſt der Verkäufer der Acceptant in Anſehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne dieſe Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es ſonſt an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung deſſelben möglich iſt. (K. 135).

2. Die Frage iſt nun, was iſt das Aeufsere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig geſchloſſen iſt, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Verſprechens und die Annahme einer Sache iſt einerlei. Denn auch das Verſprechen iſt eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf dieſelbe Art geſchehen. Wodurch ich habe ſagen wollen (Grundleg. 169), dafs die bloſse Annehmung des Verſprechens ein Recht auf die Leiſtung giebt, oder ſobald die Annahme geſchehen iſt, oder vorausgeſetzt werden kann, auch der Wille des Verſprechenden (Promittenten) an das Verſprechen gebunden und zur Leiſtung verpflichtet und verbunden iſt. Er kann ſeinen Willen weder pflichtmäfsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekömmt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Verſprechens zu fordern, folglich iſt dieſe Erfüllung des Verſprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterſcheidet nun noch ſehr richtig zwiſchen der That, nehmlich der Erfüllung des Verſprechens, und der Sache, nehmlich dem Gegenſtande des Verſprechens, und behauptet, daſs ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Verſprochene, erwerbe. Die Sache ſelbſt aber werde nicht durch die bloſse Annehmung des Verſprechens, ſondern durch Uebergabe *(traditio)* des Verſprochenen und durch Annehmung dieſer Sache erworben. Denn alles Verſprechen gehe auf eine Leiſtung, und wenn das Verſprochene eine Sache iſt, könne die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promiſſar vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache iſt freilich die Leiſtung noch nicht geſchehen, die Sache iſt von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich ſei ſie von dem Promiſſar noch nicht erworben worden. Daher ſei das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es iſt nehmlich die Frage, wenn zwiſchen der Schlieſsung und Vollziehung eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt iſt, ob ich, als Acceptant, dann ſchon vor der Uebergabe ſagen kann, die Sache iſt mein, oder bloſs, ich habe das Recht zu fordern, daſs die Sache mein werde, ob alſo mein Recht ein Recht in der Sache ſei, oder ob noch ein beſonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müſſe; ob folglich das Recht durch die bloſse Annehmung nur ein perſönliches ſei, und allererſt durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entſcheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beiſpiel ins Licht ſetzen (K. 102).

5. Geſetzt, ich ſchlieſse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein, und mein Recht iſt ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in deſſen phyſiſchem Beſitze (Inhabung) dieſe Sache vor meiner Beſitznehmung (ſ. Apprehenſion), mithin vor dem Wechſel des Beſitzes ſeyn ſollte; ſo, ſagt Kant, iſt dieſes Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, iſt nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon, nehmlich gegen den Verkäufer, von ihm in Beſitz geſetzt zu werden, welches die ſubjective Bedingung iſt, unter welcher ich die Sache erſt brauchen kann. Das iſt, ſagt Kant, mein Recht iſt nur ein perſönliches Recht, von jenem die Leiſtung des Verſprechens, mich in den Beſitz der Sache zu ſetzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Beſitz der Sache gelangen, als dadurch, daſs ich einen beſondern rechtlichen, nehmlich einen Beſitzact (*actum poſſeſſorium*) ausübe, der einen beſondern Vertrag ausmacht, und dieſer iſt: daſs ich ſage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen laſſen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunct, wo nach dem beſondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läſst, iſt der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muſs daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Beſitzact iſt daher als ein neuer Vertrag anzuſehen, wodurch das durch den erſten Vertrag erworbene perſönliche Recht nun ein dingliches Recht wird:

6. Allein iſt nicht der rechtliche Beſitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat, und iſt es nicht hier bloſs der phyſiſche Beſitz, welcher mangelt, ſo lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr ſagen, das Pferd iſt mein, denn vielleicht noch ehe er das ſagte, hat der Verkäufer es ſchon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunct der Abholung ſein ſeyn ſollte. Eigentlich läſst es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das iſt, dieſer leihet dem Verkäufer das von demſelben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen iſt, (oder auch für ein Depoſitum), muſs ich ſtehen, und das muſs ich auch

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde iſt. Es iſt alſo zwar ein neuer Vertrag, nehmlich der Beſitzact, wodurch der Käufer in den Beſitz kömmt, aber dies iſt der nehmliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Beſitz kömmt der Verkäufer aber ſchon durch die Annehmung, oder durch den erſten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

conſilia, *conſeils*, Anweiſungen, wie ein gewünſchter Zweck zu erreichen iſt, nach welchem zu ſtreben uns nichts nöthigt, ſ. Klugheit (G. 47).

Dieſe Anrathungen gebieten alſo eigentlich nicht, man kann ſie aber doch, analogiſch, Imperativen der Klugheit nennen, weil ſie für die Glückſeligkeit eben das ſind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend ſind.

Hiervon aber iſt unterſchieden das Anrathen (*ſuaſiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen ſind. Man ſehe von dieſem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abſchn. S. 47.

Anreize,

ſinnliche Triebfedern, *ſtimuli*, *reſſort ſenſitif*. Der ſubjective Grund des ſinnlichen Begehrens, z. B. der Geſchlechtstrieb als der ſubjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der ſubjective Grund des Eſſens, der Geſelligkeitstrieb als der ſubjective Grund des Verlangens nach Umgang, ſind ſinnliche Triebfedern (G. 63). Die ſinnlichen Triebfedern machten nehmlich das Begehren rege, oder reizen zum Begehren, und daher heiſsen ſie auch Anreize. Sie ſind als etwas ſubjectives zufällig und folglich empiriſch. Soll daher die Handlung ſittlich gut ſeyn, welches eine ob-

jective Beſchaffenheit derſelben iſt, indem ſie Jedermann für gut erkennen muſs, ſo darf die ſinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung ſeyn. Auf dem Anreize oder der ſinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Alſo darf die ſittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geſchehen. Der Genuſs aller möglichen Annehmlichkeiten heiſst nun Glückſeligkeit, folglich darf nicht Glückſeligkeit der Grund der ſittlich guten Handlungen ſeyn. Hingegen ſtreitet die ſittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muſs, ſondern ſie iſt überhaupt auch nicht denkbar, ohne daſs die Vorſtellung des Geſetzes das Begehrungsvermögen in Wirkſamkeit ſetze. Denn da bei der ſittlich guten Handlung die ſinnliche Triebfeder nicht wirken darf, ſo bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorſtellung des Geſetzes ſelbſt, und man muſs darum die Vorſtellung des Geſetzes auch als eine practiſche Triebfeder oder einen practiſchen Anreiz, d. i. einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund betrachten. Ein Syſtem der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach ſittlichen Geſetzen handelt, muſs von der Wirkung des bloſsen Geſetzes auf den Willen als practiſcher Triebfeder deſſelben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorſtellung von der Wirkung einer ſolchen Triebfeder nach Geſetzen der Freiheit, indem alle ſinnlichen Triebfedern, als ſolche, nach Cauſalgeſetzen, d. i. nach Geſetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgeſetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practiſchen Triebfeder bloſs die Verneinung einer ſinnlichen Triebfeder bei einer ſittlich guten Handlung, daſs nehmlich entweder der ſinnliche Anreiz als Hinderniſs überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung ſei (ſ. Anſchauung, 5.). Ein Syſtem der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transſcendentalphiloſophie gehören, welche Wiſſenſchaft gar keine empiriſchen Momente zuläſst, indem hier doch ſinnliche Triebfedern oder Anreize ſind. Es giebt nehmlich in der practiſchen Philoſophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der ſpeculativen Philoſophie, welche den prac-

tiſchen Grundſätzen Realität gäbe. Die practiſchen Grundſätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluſs auf den Willen, oder die Willensbeſtimmung durch ſie, dieſe iſt aber unmöglich ohne eine ſubjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorſtellung des moraliſchen Grundſatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausſchluſs derſelben wirke. Folglich muſs ein ſinnlich afficirter Wille in der reinen practiſchen Philoſophie vorausgeſetzt werden, d. i. ſie hat ein empiriſches Datum, und iſt daher bloſs Metaphyſik, aber nicht ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, ſ. Achtung und Triebfeder.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.
Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abſchn. S. 63.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 133. 140.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anſchauung,

ſinnliche Vorſtellung, intuitive Vorſtellung, *intuitus*, *intuition*, iſt diejenige Art von Vorſtellungen, die unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorſtellung (C. 41) eines Objects. Kant will ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, ſo will ich mir eigentlich eine richtige Vorſtellung von einem gewiſſen Gegenſtande machen. Das kann nun dadurch geſchehen, daſs mir Jemand die Merkmale des Gegenſtandes angiebt. Der Gegenſtand, den ich erkennen will, ſei z. B. die Stadt Magdeburg, ſo kann ich mir dadurch eine Erkenntniſs derſelben erwerben, daſs ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derſelben denke, daſs ſie, ſo lang als ſie iſt, dicht am linken oder weſtlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb ſo breit als lang iſt, eine breite Straſse hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, ſie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt iſt, u. ſ. w. Um nun dieſe Beſchreibung zu verſtehen, muſs ich wieder

wiſſen, was Ufer, Norden, Süden u. ſ. w. heiſst, und den Sinn dieſer Worte mir denken. Mit allen dieſen Worten verbinde ich nun bloſs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, daſs es die Gegend des Himmels iſt, wo die Sonne auf unſrer Seite des Aequators im Mittag ſtehet, ſo denke ich mir die Gegenſtände, welche dieſe Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zuſammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Fluſſes (der Elbe), ein Bild von der Mittagsſeite, und der Länge einer Stadt, u. ſ. w. Dann ſtelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantaſie dar. Das ſind Arten und Mittel, ſich eine Erkenntniſs von Magdeburg zu verſchaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beſte und ſicherſte, nehmlich hinzureiſen und die Stadt ſelbſt zu ſehen. Das giebt eine Erkenntniſs von Magdeburg durch die Anſchauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgeſtellt. In den vorigen Arten der Erkenntniſs ſtellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nehmlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt ſehen, fällt Vorſtellung und Gegenſtand zuſammen, beides iſt völlig eins, zwiſchen dem Gegenſtande, Magdeburg, und meiner Erkenntniſs davon, iſt nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantaſie, welche machen müſsten, daſs meine Erkenntniſs von Magdeburg mit dieſer Stadt übereinſtimmte, ſondern beides iſt eins, wir ſtellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, ſondern die Stadt ſelbſt wird unſre Vorſtellung, welche Vorſtellung ſich alſo nicht erſt durch einen Begriff, ſondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenſtand, nehmlich die Stadt, beziehet. Es iſt hier kein Unterſchied weiter zwiſchen Magdeburg als meiner Vorſtellung und Magdeburg als Gegenſtand meiner Vorſtellung. Noch iſt zu bemerken, daſs wir zwar ein Beiſpiel gewählt haben, bei welchem von der Anſchauung durch den Sinn des Geſichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anſchauung vom Sehen hergenommen iſt, ſo bedeutet es doch nicht bloſs

Vorſtellungen durchs Geſicht, ſondern alle die ſinnlichen Vorſtellungen, in denen ſich der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun, daſs wir ihn ſehen, oder auch hören, riechen, ſchmecken, oder fühlen, oder uns auch nur feiner als einer unſrer Vorſtellungen im Gemüth bewuſst ſind. Die Ausdünſtungen der Roſe, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, ſchaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Muſik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. ſ. w.

2. Anſchauung iſt die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand (ein Individuum) gegeben werden kann, und iſt einzeln (individuell). Da in der Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt ſich uns darſtellt, ſo kann dieſelbe Anſchauung uns nicht durch einen andern Gegenſtand bewirkt werden. Bei dem Begriff iſt das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beſchreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, ſo kann dieſer Begriff nie ſo genau und vollſtändig werden, daſs ſich nicht noch eine zweite Stadt denken lieſse, die gerade alle Merkmale dieſes Begriffs auch in ſich vereinigte. Allein die Anſchauung der Stadt Magdeburg kann nur dieſe Stadt ſelbſt und allein geben, denn gäbe ſie eine andere Stadt, ſo können wir uns zwar irren, und ſie für die Anſchauung von Magdeburg halten, wie Conſtantins Soldaten Conſtantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anſchauung von Magdeburg, ſondern dieſer andern Stadt. Der Gegenſtand giebt die Anſchauung, heiſst, ich kann ſie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beſchaffenheit geben; ſondern es iſt in derſelben alles ſo beſchaffen, daſs es nicht von mir abhängt, den Gegenſtand, den ich in der Anſchauung vor mir habe, entweder anzuſchauen, oder doch durch den Verſtand willkührlich zu beſtimmen, wie er in allen Stücken beſchaffen ſeyn ſoll.

3. Anſchauung iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenſtand denke, oder ihn mir in Gedanken vorſtelle, konnte er noch vorher ſich meinen Sinnen darſtellen, und meine unmittelbare Vorſtellung werden. Noch eine andere Vorſtellung aber als die Anſchauung kann vor dem Denken des Gegenſtandes nicht in mir ſeyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenſtande mache, ſo gehört dazu, daſs ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln laſſe. Aber wenn ich den Gegenſtand anſchaue, dann denke ich noch nicht, ſondern bekomme bloſs eine Vorſtellung, von der ich erſt durchs Denken verſtehe, was ſie iſt, und die bloſse Anſchauung iſt alſo blind, d. i. Niemand verſteht, was der Gegenſtand, den er anſchauet, iſt, bis er anfängt darüber zu denken. So iſt alſo die Anſchauung eine Vorſtellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenſtandes vorhergehen kann, ſondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin ſie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anſchauung wird aber der Gegenſtand nur als Erſcheinung gegeben. Die Anſchauung iſt nehmlich die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anſchauung von dem Gegenſtande, den ich anſchaue, unterſcheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da iſt beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir ſehe, in ihren Straſsen herumwandle, ihre Häuſer mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. ſ. w., ſo kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verſchlieſsen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich ſahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorſtellen, allein das iſt nicht mehr die Anſchauung der wirklichen Stadt Magdeburg, ſondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zuſtandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile derſel-

ben, anſchaue, kann ich nicht dieſe Anſchauung, dieſe ſinnliche Vorſtellung, von der Stadt ſelbſt in der Anſchauung trennen. Beides iſt Eins. Es fragt ſich nun, iſt der Gegenſtand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anſchaue, und den ich mir durch meinen Verſtand jetzt ſo denken will, daſs ich ihn nicht mehr anſchaue, alsdann noch wirklich ſo, wie ich ihn anſchauete? Findet ſich, geſetzt daſs die Stadt Magdeburg nicht mehr angeſchauet würde, (abſtrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein ſolcher Gegenſtand wirklich vor, ſo daſs ihn auch Gott ſelbſt und alle lebende und erkennende Weſen (auſser den Menſchen) auf die dieſen Weſen eigene Art zu erkennen, dennoch eben ſo finden müſsten, als wir? Kurz, iſt das Magdeburg, das wir anſchauen, ein Ding an ſich? S. An ſich. Die Antwort iſt: Nein. Es iſt eine Erſcheinung. Denn unſre Anſchauung derſelben iſt eine ſinnliche Vorſtellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herrührt, ſondern in unſre Vorſtellung hinein kömmt, wir wiſſen nicht wie, oder woher, aber dieſes Etwas (das Empiriſche) iſt ſo modificirt durch das, was unſer eigenes Erkenntniſsvermögen bei dem Anſchauen hinzuthut, daſs wir von der ganzen Anſchauung nicht mehr ſagen können, daſs ein ſolcher Gegenſtand, als uns in derſelben dargeſtellt wird, auch auſser dem Wirken des Anſchauungsvermögens vorhanden iſt. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieſes Etwas (das Empiriſche) von dem trennen, was das Erkenntniſsvermögen in der Anſchauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntniſsvermögen hinzuthut, beſonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen beſtimmten Raum ein, exiſtirt für die anſchauenden Menſchen in einer beſtimmten Zeit, aber Raum und Zeit iſt etwas, was das Erkenntniſsvermögen zu der Anſchauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Beſtimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daſs Magdeburg in Niederſachſen liegt, gerade jetzt exiſtirt u. ſ. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntniſsvermögen her; denn es iſt zufällig und könnte

auch anders ſeyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logiſch, oder abſtrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft ſie wegdenken, iſt nicht möglich), ſo iſt auch das Beſtimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die ſie erfüllt, nicht mehr denkbar, (ſ. Abſondern a.). Was wir alſo anſchauen, ſind nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen (das iſt, Gegenſtände, von deren Beſchaffenheiten wir vieles unſerm Erkenntniſsvermögen zuſchreiben müſſen), die wir nur als Gegenſtände anſchauen und denken können, die aber, wenn ſie ſich uns nicht in der Anſchauung vorſtellen und vom Verſtande gedacht werden, nicht ſo vorhanden ſind, da ſie zum Theil ihren Grund in unſerm Erkenntniſsvermögen haben (C. 125). Wenn wir alſo unſer Subject, oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, ſo würden damit auch alle ſinnlichen Beſchaffenheiten, alle Verhältniſſe der Objecte in Raum und Zeit verſchwinden, da ſie als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns, als Wirkungen unſrer Anſchauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anſchauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben iſt, und denen der Verſtand einen Gegenſtand ſetzt, exiſtiren, (C. 59). S. An ſich.

Anmerk. So unmöglich es iſt, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinſte menſchliche Vorſtellung einzumiſchen; eben ſo unmöglich iſt es, von den Gegenſtänden der Anſchauung, oder den Erſcheinungen zu reden, und ſie den Dingen an ſich gegenüber zu ſtellen, ohne etwas aus unſerm Erkenntniſsvermögen, etwas von menſchlicher Vorſtellung dem Dinge an ſich beizumiſchen, z. B. ohne die Worte: auſser uns, vorhanden ſeyn, finden u. ſ. w. zu gebrauchen, die ſich doch alle wieder auf Erſcheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwiſchen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge ſind auſser uns ſo vorhanden, wie ſie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen ſie, ſobald wir die ſinnlichen

Vorſtellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntnifsvermögen als eine der Quellen dieſer Gegenſtände betrachten, und behaupten, ſie ſind, ſo wie wir ſie anſchauen, blofs etwas in unſerm Subject befindliches ſ Auſser. 1. Genug dafs wir wiſſen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abſtrahiren müſſen, ſo wie wir wiſſen, wovon wir abſtrahiren müſſen, wenn wir ſagen: Gott ſieht uns.

5. Die Anſchauung iſt alſo ein Element unſrer Erkenntnifs, ſo dafs Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, keine Erkenntnifs abgeben können. Wir haben (1) geſehen, dafs alles Denken als Mittel auf Anſchauungen abzweckt. Ein Denken alſo, das keinen Gegenſtand hat, der angeſchauet werden kann, oder doch einmal angeſchauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und iſt leer; es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anſchauungen gegeben wird. Der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs iſt entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von dieſem Begriff daſſelbe, oder ein Bild der Phantaſie, dann iſt dieſes Bild die Vorſtellung einer Anſchauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenſtand iſt aber leer und eine blofse Verneinung (*nihil privativum*), er ſagt blofs aus, was ein Ding nicht iſt, aber nie, was es iſt. Nur ein Begriff mit einem Gegenſtande iſt etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt alſo eigentlich keine Erkenntnifs ohne Anſchauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenſtand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeſchauet werden, weil er kein ſinnlicher Gegenſtand, keine blofse Erſcheinung iſt. Daher rührt es, dafs alles, was wir von Gott ſagen können, eigentlich lauter Verneinungen ſind, z. B. er iſt ein Geiſt, d. i. hat nicht einen Körper, er iſt allmächtig, d. i. hat nicht eine beſchränkte Macht u. ſ. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuſchauen, oder Anſchauungen dadurch, dafs uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heifst die Sinnlichkeit. Durch das blofse Denken können wir

nehmlich keine Anſchauungen, ſondern bloſs Begriffe hervorbringen, ſonſt könnten wir die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen, denen unſre Begriffe correſpondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich iſt. Unſer Verſtand iſt alſo kein Vermögen der Anſchauung, er kann nur denken, und muſs die Anſchauung in den Sinnen ſuchen, und wir können unabhängig von unſrer Sinnlichkeit (Anſchauungsfähigkeit) keiner Anſchauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anſchauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daſs etwas Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entſtehet, die den Stoff zur Anſchauung giebt. Auf ſolche Eindrücke gründen ſich alle unſre Anſchauungen, und da die Receptivität dieſer Eindrücke, oder die Fähigkeit ſie anzunehmen, die Sinnlichkeit heiſst, ſo ſind auch alle unſre Anſchauungen ſinnlich (C. 93.), und müſſen folglich etwas von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit an ſich haben, daher können die Gegenſtände der Anſchauungen nicht für Dinge an ſich gelten, ſondern ſind nur Erſcheinungen (C. 323). Der Verſtand, oder das Vermögen der Begriffe, iſt ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das aber das ſinnliche vorausſetzt. Geſetzt, es gäbe ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das kein ſinnliches vorausſetzt, folglich den Gegenſtand ſeines Erkennens ſelbſt hervorbrächte, ſo wäre das ein Verſtand, welcher anſchauete, und ſeine Anſchauung wäre eine nichtſinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verſtandesanſchauung, die wir Gott beilegen müſſen. Aber von der Möglichkeit und Beſchaffenheit eines ſolchen anſchauenden Verſtandes haben wir nicht einmal eine Vorſtellung. Wir haben jetzt nur geſagt, was er nicht iſt, nehmlich, ein Verſtand, der nicht durch Begriffe, ſondern durch Anſchauung, oder unmittelbare Vorſtellung erkennt, und folglich nicht ſo iſt, wie der unſrige. Aber ein ſolcher Verſtand wird von uns nicht angeſchauet, ſein Begriff entſteht nur dadurch, daſs die Beſchaffenheit des unſrigen verneint wird, folglich iſt der Begriff deſſelben eigentlich leer, eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir alſo keine Sinnlichkeit, ſo könnten wir nicht zum Anſchauen afficirt werden, wir könnten

nicht anſchauen, und erhielten keine Gegenſtände der Erkenntniſs. S. Sinnlichkeit. Der Verſtand kann zwar denken, aber was ſollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären? Denn wenn der Verſtand denkt, ſo ſtellt er ſich entweder geradezu (*directe*) einen gewiſſen Gegenſtand durch ſeine Merkmale vor, d. i. er macht ſich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen ſich im Umſchweiſe (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe ſind, doch zuletzt auf Anſchauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen iſt, ſo ſind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anſchauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anſchauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anſchauung gefunden hätten, deſſen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun bloſs durch Sinnlichkeit Gegenſtände erhalten; ſo bezieht ſich alles unſer Denken zuletzt auf unſre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anſchauungen ab, um dieſe Producte unſrer Sinnlichkeit zu verſtehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens iſt nehmlich nichts anders, als ſich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzuſtellen, was ſich uns durch unſre Sinne unmittelbar vorſtellt, oder was wir anſchauen, weil wir es erſt dann verſtehen, d. i. die Urſachen, die Wirkungen, den Zuſammenhang, die Beſchaffenheit u. ſ. w. davon einſehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anſchauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anſchauungen ſind aber entweder empiriſch oder rein. Eine empiriſche Anſchauung iſt eine ſolche, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht. Die Anſchauung der Stadt Magdeburg iſt empiriſch, denn ich kann dieſe Anſchauung nicht durch mich ſelbſt haben, ſondern es muſs eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen ſeyn, ehe der Gegenſtand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeſchauet werden. Dieſe Wirkung nun ſchreibe ich dem Gegenſtande zu, und ſage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiſs, daſs nur etwas darin, nehmlich das Empiriſche (das Zufällige und Beſondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir ſelbſt entſpringt. Durch beides aber wird die Anſchauung möglich, der mein Verſtand dann einen Gegenſtand ſetzt, welcher daher nur Erſcheinung und nicht Ding an ſich iſt, und der, weil das objectiv oder in allen Menſchen ſo iſt, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empiriſchen Anſchauung wird folglich die Sinnlichkeit ſo afficirt, daſs dadurch eine beſtändige Veränderung in ihrem Zuſtande bewirkt wird. Dieſe Wirkung nehmlich, die den Zuſtand des Erkenntniſsvermögens beſtändig verändert, heiſst eben Empfindung (C. 34). Dieſe empiriſchen Anſchauungen ſind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempiriſche Anſchauungen, oder ſolche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das ſind ſolche, die bloſs aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewiſſe ſinnliche Vorſtellungen aus ſich ſelbſt zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, ſo daſs ſich der Verſtand das Gegentheil dieſer Vorſtellungen, oder die Empfindungen ohne ſie gar nicht als möglich denken kann. Da bei dieſen Vorſtellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntniſsvermögens vorkömmt, indem der Grund dieſer Vorſtellungen im Gemüth ſelbſt liegt, ſo findet bei denſelben nicht Empfindung eines Gegenſtandes ſtatt, indem ſie das ſind, worin ſich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, ſondern die Vorſtellung iſt, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derſelben bewuſst werden will, immer da, und eine ſolche nicht empiriſche Anſchauung heiſst auch eine reine Anſchauung, oder eine Anſchauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, ſo bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und dieſen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nehmlich zu meinem Gemüth, und wird von demſelben erzeugt, ſobald ich äuſsere Gegenſtände anſchauen will (C. 34.).

10. Mit allen empiriſchen Anſchauungen iſt auch immer eine ſolche reine Anſchauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper muſs ſich in einem Raume befinden, jeden Gedanken muſs ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, ſo bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Dieſe reinen Anſchauungen ſind folglich die reinen Formen aller empiriſchen Anſchauungen, oder ich kann nicht anſchauen, ohne daſs die Empfindung ſich in jene reine Anſchauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben ſei. Da wir nun dieſem Raum und dieſer Zeit nicht entlaufen können; da ſie uns wie unſer Schatten begleiten, und wir ſie durch keine Anſtrengung der Denkkraft, ſelbſt nicht der dichtenden Phantaſie, aus unſerm Erkenntniſsvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Beſchaffenheit, ohne ſie erſt an den empiriſchen Anſchauungen zu unterſuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: ſo ſind Raum und Zeit, oder die reinen Anſchauungen in Raum und Zeit, als Theile derſelben, Formen unſers Erkenntniſsvermögens, worin ſich das Mannichfaltige aller Erſcheinungen in gewiſſe Verhältniſſe ordnen muſs, und dann in dieſer Geſtalt angeſchauet wird. Wenn alſo die Anſchauung nichts als die Form von Verhältniſſen, nicht aber die Materie, die ſich in dieſe Verhältniſſe ordnet, enthält, ſo iſt ſie rein und die bloſse Form der empiriſchen Anſchauung, welche nichts vorſtellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf ſich ſelbſt, um die Anſchauungen zu formen. Die transſcendentale Aeſthetik iſt die Wiſſenſchaft von der Möglichkeit ſolcher reinen Anſchauungen, ſ. Aeſthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir geſehen haben, die Sinnlichkeit iſt, welche anſchauet, ſo iſt ſie es doch nicht allein, welche die Anſchauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philoſophen zuerſt die ſehr zuſammengeſetzte Operation des Erkenntniſsvermögens bei der Anſchauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Verſuch machen, dieſe Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzuſtellen. Das erſte, was ſich hierbei denken läſst, iſt, daſs die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit ſinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anſchauung eines Hauſes erhalten ſoll, ſo kann ich das nicht willkührlich bewirken, ich kann nicht machen, daſs zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da ſtehe. Daher ſagt Kant, der Gegenſtand muſs mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, iſt nicht ein Werk meines Erkenntniſsvermögens, ſondern, wenn ich es in einer wirklichen Anſchauung vor mir haben ſoll, ſo muſs

a. der Gegenſtand, oder das, was in der Anſchauung vorgeſtellt wird, das Gemüth (das die Vorſtellungen zuſammenſetzende und zu Einer Vorſtellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anſchauung des Hauſes muſs mit einem Eindruck auf mein vorſtellendes Vermögen verknüpft ſeyn, deſſen ich mich bewuſst werden kann;

b. der Gegenſtand muſs durch dieſen ſeinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das iſt gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage ſeyn würde, wo iſt der Gegenſtand her, der ſie macht, und ſo ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenſtand auf das Gemüth macht, heiſst die Empfindung. Dieſe Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anſchauung eines Hauſes anſchauen, ſondern wir empfinden es theilweiſe nach einander. Jede Empfindung erfüllt nehmlich einen Moment der Zeit (einen ſehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, ſo müſſen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anſchauung nöthig ſind, und den Inhalt derſelben ausmachen, auf einander folgen. Dieſe Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieſes Hineinkommen der einzelnen, an und für ſich nicht zuſammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kannt die Synopſis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun dieſe an ſich unzuſammenhängenden Empfindungen eine Anſchauung geben, ſo müſſen ſie mit einander verknüpft werden. Dieſes kann nun der Sinn nicht, ſondern hier gehet ſchon das Geſchäft des Verſtandes an. Der Verſtand bewirkt nehmlich das, was Syntheſis der Apprehenſion heiſst, und im Artikel Apprehenſion, 2. 3. beſchrieben iſt; ferner die Syntheſis der Reproduction, ſ. Apprehenſion, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehabten Empfindungen reproducire (ſie durch die Einbildungskraft mir wieder darſtelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, ſo muſs ich ſie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heiſst die Syntheſis der Recognition. Hierdurch entſtehet nun nach und nach das Bild eines Hauſes, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir Theilweiſe in den einzelnen Empfindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, welches die Einheit der Syntheſis durch die Apperception heiſst. S. Apperception. Dieſe Einheit denkt ſich nun der Verſtand durch den Begriff eines Gegenſtandes, und von dieſem Gegenſtande ſind wir eben genöthigt zu geſtehen, er afficire unſer Gemüth und ſei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten ſind, aus welchen wir die Anſchauung zuſammenſetzen. So gehört alſo zu jeder empiriſchen Anſchauung

a. Afficirung des Gemüths
b. gegebene Empfindung
c. Synopſis durch den Sinn

} vermittelſt der Sinnlichkeit,

d. Syntheſis der Apprehenſion
e. Syntheſis der Reproduction
f. Syntheſis der Recognition

} vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes,

g. dadurch bewirkte Einheit der Syntheſis der Apperception.

Den Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Anſchauungen in Anſehung dieſer Operationen ſ. in Apprehenſion, 3.

12. Man kann die Anſchauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äuſsern und innern Sinn, in äuſsere und innere eintheilen. Alles, was im Raum iſt, giebt äuſsere Anſchauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äuſſern Erſcheinung und als die Form aller äuſsern Anſchauung, iſt folglich ſelbſt eine reine äuſsere Anſchauung. Innere Anſchauungen ſind diejenigen, die im innern Sinne ſind, die gar nicht räumlich ſind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, ſelbſt die Begriffe, in ſo fern ſie als Objecte neuer Vorſtellungen Erſcheinungen ſind, und in ſo fern nicht gedacht, ſondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeſchauet werden. Die Zeit iſt die reine Form dieſer innern Anſchauungen, und ſelbſt eine innere Anſchauung, denn ſie iſt nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgeſtellt. Sie iſt aber nicht bloſs Bedingung der innern Anſchauungen, ſondern auch der äuſsern, denn alle äuſsern Erſcheinungen ſind zu irgend einer Zeit. Da nehmlich die Anſchauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntniſsvermögens, d. i. Vorſtellungen ſind, ſie mögen äuſsere oder innere ſeyn, ſo müſſen die äuſsern Anſchauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenſtände, oder die äuſsern Erſcheinungen auch in der Zeit ſeyn. (C. 50). Alles Aeuſsere iſt auch innerlich, das iſt kein Widerſpruch, weil Aeuſseres nur heiſst, was im Raum iſt und der Raum ſelbſt, der dieſe Vorſtellung des Aeuſſern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntniſsvermögens iſt. Daher iſt alles Aeuſſere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nehmlich zweierlei Bedeutung. Einmal ſteht es dem Aeuſsern contradictoriſch entgegen, und in ſo fern kann nicht beides zugleich ſtatt finden. Hiernach theilt man die Anſchauungen in äuſsere und innere

ein, von denen die letztern keine Geſtalt haben. Zweitens ſteht es auch dem nicht von unſerm Erkenntniſsvermögen gewirkten Dinge entgegen (ſ. Aufser mir.). Man kann dieſe letztere die transſcendentale, die erſtere die empiriſche Bedeutung nennen. Im transſcendentalen Sinne ſagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekannten aufser demſelben afficirt, im empiriſchen aber ſagen wir, die Gedanken ſind in uns, und die Stadt Magdeburg aufser uns, da die letztere doch im transſcendentalen Sinne ebenfalls in uns iſt. S. Inneres. Man kann ſich aber auch räumliche Gegenſtände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorſtellen. Dieſe Bilder der Phantaſie ſtellen Geſtalten vor, obwohl ſie ſelbſt als bloſs im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und alſo keine Geſtalt haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anſchauung noch eintheilen in abgeleitete *(intuitus derivativus)* und urſprüngliche *(intuitus originarius)*. Die erſtere iſt diejenige, welche einen Gegenſtand haben muſs, von dem ſie abgeleitet iſt, oder durch den ſie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenſtand möglich macht, welche das Ding an ſich ſelbſt, nicht ſo wie es erſcheint, ſondern ſo wie es iſt, anſchauete. Die letztere wäre eine nichtſinnliche Anſchauung, ſie müſste mit dem Dinge an ſich ſelbſt Eins ſeyn. Eine ſolche Anſchauung, die aber, ohne daſs eine Receptivität vorher afficirt würde, anſchauete, würde ihren Gegenſtand erſchaffen, und eine Anſchauung ſeyn, ſo wie ſie Gott haben muſs. Urſprüngliche Anſchauungen ſind alſo eben das, was auch intellectuelle oder nichtſinnliche Anſchauungen heiſsen (6), und abgeleitete ſind identiſch mit ſinnlichen Anſchauungen (C. 72.).

14. Die Anſchauungen ſind nun diejenigen Vorſtellungen, welche ſynthetiſche, d. i. ſolche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tiſch iſt roth, ſo liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tiſches, denn das Ding kann gar wohl ein Tiſch ſeyn, ohne daſs es gerade roth iſt; es giebt auch ſchwarze Tiſche. Daſs ich alſo urtheile, der Tiſch iſt roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, ſondern daſs ich ihn als roth anſchaue. Und ſo gründen ſich auch ſynthetiſche Sätze *a priori* auf die reinen Anſchauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, gründet ſich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, ſondern darauf, daſs es die Beſchaffenheit der reinen Anſchauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwiſchen zwei Puncten vorſtellen, fallen zuſammen, und ſind nur Eine und dieſelbe Linie. Dieſe Unmöglichkeit, uns mit aller Anſtrengung der Einbildungskraft zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen zwei Puncten vorzuſtellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anſchauungen verſtändlich machen, heiſst, ſie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tiſch vor mir habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, ſondern ihn, auch mit Bewuſstſeyn, nur erſt geſehen habe, ſo weiſs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es iſt was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfange zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuſs lange und eben ſo breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieſes Ding hat 4 Füſse, und iſt das Werk eines Tiſchers, und ſoll dazu dienen, andre Dinge drauf zu ſetzen oder zu legen: dann wird mir die Anſchauung verſtändlich, ich habe ſie auf Begriffe gebracht, und verſtehe nun, was es für ein Ding iſt, das ich vor mir ſehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn ſie etwas ſehen, das ihnen noch nicht vorkam, was iſt das?

weil ſie noch keinen Begriff von dem Gegenſtande haben, den ſie anſchauen, ſie wollen, man ſoll ihnen die Anſchauung auf Begriffe bringen, und ſie ihnen dadurch verſtändlich machen (C. 75.).

16. Es fragt ſich nun noch, ſchauen alle erkennende Weſen ſo an wie wir? Dieſe Frage kann zweierlei heiſsen, entweder, ſind alle erkennende Weſen an gewiſſe Bedingungen der Anſchauungen gebunden, können ſie nicht anders anſchauen als ſo, daſs das, was ſie anſchauen, immer nur Erſcheinungen ſind, nie Dinge an ſich (C. 43.)? ſo iſt die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anſchauen, heiſst aus ſich ſelbſt hervorbringen oder erſchaffen, welches für bedingte Weſen, d. i. ſolche, die nicht der Schöpfer ſelbſt, ſondern ihrem Daſeyn ſowohl, als ihrer Anſchauung nach abhängige Weſen ſind, ein Widerſpruch iſt. Es kann aber obige Frage auch heiſsen: ſind alle erkennende Weſen an die menſchlichen Bedingungen gebunden, welche unſre Anſchauungen einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, nehmlich an Raum und Zeit? ſo iſt die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es iſt gar nicht nöthig, daſs wir die Anſchauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken (M. I. 79); es mag ſeyn, daſs jedes endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden, und eine ſolche Nothwendigkeit auf keine Weiſe begreifen können, indem dieſe Verſtandesgeſetze vorausſetzen, und alſo die Beſchaffenheit eines Dinges an ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungen beſtimmen würde); ſo würde ſie doch um dieſer Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einſchränkende Bedingung zu ſeyn (C. 72.). Andere Formen der Anſchauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weiſe erdenken und faſslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniſs gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden (C. 283).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementark. I. Th. S. 33. 34. — II. Abſchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 — I. Th. I. Abth. I. Buch. I Hauptſt. I. Abſchn. S. 92. 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 125 — II. Abſchn. S. 132. 135 — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 283 — II. Buch. III. Hauptſt. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 377.

Anſchauungsarten.

S. Anſchauung, 6 — 13.

Anſchieſsen,

Cryſtalliſiren. Das plötzliche Feſtwerden einer flüſſigen Materie, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten (beſſer ſtarren) Zuſtand (welches das Starrewerden, das Geſtehen oder Gerinnen heiſst), ſondern gleichſam durch eine Sprung (M. II. 765). So ſchieſsen die Solen, aufgelöſten Salze, Metallſolutionen u. ſ. w. an. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das Gefrieren des Waſſers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anſchieſsens beruhet auf folgenden Gründen: Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüſſige Materie z. B. der Wärmeſtoff (eine für ſich ſelbſt beſtehende ſehr feine elaſtiſche Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgeſondert; hierdurch wird das Hinderniſs des Zuſammenhangs der Theile weggeſchafft, die Theile vereinigen ſich durch ihre gegenſeitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich ſtarre, ſ. das Flüſſige, Configurationen. Der vermittelnden Urſachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmoſphäriſchen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar iſt es, daſs dieſer Uebergang aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht ſtufenweiſe geſchieht, wodurch ſich eben das Anſchieſsen oder Cryſtalliſiren von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmähligen

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterſcheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, ſondern mit langſamen Schritten abnimmt. So erzeugen ſich in dem gefrierenden Waſſer zuerſt gerade Eisſtrählchen, die ſich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zuſammenfügen, indeſſen ſich andere an jeden Punct derſelben eben ſo anſetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden iſt; ſo daſs, während dieſer Zeit, das Waſſer zwiſchen den Eisſtrählchen nicht allmählig zähe wird, ſondern ſo vollkommen flüſſig iſt, als es bei weit gröſserer Wärme ſeyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir ſehen dieſe Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewiſſe Laſt 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verſchoben zu werden, ſo wird dieſelbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz ſtille liegen, erſt wenn man das funfzigſte Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Waſſer o Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über o friert es noch nicht, und mit dem o Grade friert es; nichts deſto weniger würde es ungereimt ſeyn, wenn man behaupten wollte, daſs das Fallen der Wärme bis auf o Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwiſcht der Wärmeſtoff plötzlich. Man ſieht leicht, daſs der Abgang des Wärmeſtoffs, da er bloſs zum Flüſſigſeyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindeſten kälter zurückläſst, als das kurz vorher in ihm flüſſige Waſſer. Nach dieſer Theorie wird durch das Anſchieſſen dasjenige ſtarre, was vorher wirklich flüſſig war, durch das allmählige Erſtarren aber nur dasjenige, was bisher ſchon als ſtarre in andern Flüſſigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder ſich abſondern, und das Starre zurücklaſſen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüſſigen Zuſtande in den ſtarren den Namen der Cryſtalliſationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel. Th. II. S. 279.) beſchreibt das Anſchieſsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daſs das Anſchieſsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfaſen ſchoſſen Arſenik- und Rauchgelbcryſtallen an in Octaedern von 8 dreiſeitigen Pyramiden. Bergmann beſaſs eine Cryſtalliſation in einer Schlacke. Indeſſen, ſagt er, iſt es doch nöthig, daſs die Materien, welche ordentlich anſchieſsen ſollen, in einen flüſſigen Zuſtand verſetzt werden, und es iſt daher wahrſcheinlich, daſs auch jenes Anſchieſsen auf trocknem Wege, durch einen flüſſigen Zuſtand, der vorherging, verurſacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Cryſtalliſation auf trockenem Wege, allein der Rauch iſt eben eine flüſſige Materie, er iſt eine wahre Solution des Brennſtoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anſchieſsen werden Maſſen von regelmäſsiger Geſtalt gebildet, welche Cryſtalle heiſsen, und jede Art Materie ſchieſst immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig iſt es, daſs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Cryſtallen vorkommen. Die meiſten äuſsern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingeſchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmelt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreiſeitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeſſen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daſs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den gröſsten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmeſtoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzuſchnell, ſo vereinigen ſie ſich ohne Unterſchied mit Flächen, welche der Zufall zuſammen bringt, und bilden zwar feſte Maſſen, aber ohne regelmäſsige Geſtalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine cryſtalliſche Form anzunehmen, als andere Körper, ſo glauben einige Naturkündiger, alle Anſchieſſungen ſeien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.
Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Kryſtalliſation.

Anſpruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, ſ. Geſchmacksurtheil.

Anſtiftung

des Verraths, *perduellio*. In der Kriegskunſt, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieſer Name, als ein allgemeines Kunſtwort, einem gewiſſen ehrloſen Stratagem (Kriegsliſt) beigelegt, nehmlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimniſſe dem Feinde deſſelben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig ſeyn kann. Dieſes Stratagem iſt ehrlos, weil es wider die Moralität deſſen iſt, der es braucht, und die Moralität deſſen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen ſetzen, der ſich eines ſolchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede ſoll abgeſchloſſen werden können, ſo darf nicht alles wechſelſeitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenſeitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man ſich vor, daſs zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, ſo muſs der Ausgang jedes Krieges ſeyn, daſs der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muſs der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen faſſen können, dieſer werde des Ueberwinders Recht nicht bloſs ſo lange anerken-

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonſt würde ein Ausrottungskrieg ſtatt finden, der aber ſchlechterdings unerlaubt iſt, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, ſ. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anſtiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es iſt alſo ein Verbotgeſetz des Naturrechts: ſtifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerſpruch in der Intention des Machthabenden vorausſetzen.

4. Ein Verbotgeſetz, welches das Anſtiften des Verraths verbietet, iſt von der ſtrengen Art (*lex ſtricta*), denn es gilt ohne Unterſchied der Umſtände, und dringt ſo fort auf Abſchaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abſchn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menſchenkunde, Menſchenlehre, *anthropologia anthropologie, ſcience de l'homme.* Die Lehre von den empiriſchen Bedingungen des Menſchen. Sie handelt von den empiriſchen Bedingungen des Vorſtellens und Handelns des Menſchen, oder ſeiner ganzen Wirkſamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretiſche und practiſche. Die theoretiſche Anthropologie hat drei Haupttheile, nehmlich die Unterſuchung a. des Menſchen als Gegenſtandes des äuſſern Sinnes, des menſchlichen Körpers, als Organs des Vorſtellens und Handelns; b. des Menſchen als Gegenſtandes des innern Sinnes, oder der menſchlichen Seele, als Sitzes des Vorſtellens und Quelle des Handelns; c. des Menſchen als eines Zuſammengeſetzten aus beiden. Sie heiſsen:

a) Anthropologie des äuſsern Sinnes, Phyſiologie oder Körperlehre.

b) Anthropologie des innern Sinnes, empiriſche Pſychologie oder Erfahrungsſeelenlehre, und

c) Anthropologie des Menſchen überhaupt, theoretiſche Anthropologie oder Menſchenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretiſche Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empiriſchen Naturlehre, einem Theile der angewandten Philoſophie, denn ſie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empiriſch gegebene Beſchaffenheit des menſchlichen Körpers, als eines Organs, und der menſchlichen Seele, als Quelle der Wirkſamkeit. Kant (C. 877.) ſagt: die empiriſche Pſychologie müſſe aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn, denn ſie ſei ſchon durch die Idee derſelben gänzlich davon ausgeſchloſſen. Man muſs das ſo verſtehen: die Metaphyſik iſt die Philoſophie der reinen Vernunft, d. i. alles deſſen, was *a priori* iſt; nun iſt die empiriſche Pſychologie die Lehre von der menſchlichen Seele, ſo wie ſie im innern Sinn erſcheint, folglich kann ſie nicht zur Metaphyſik gehören. Schmid (Emp. Pſych. I. Th. S. 8.) verſteht unter der Anthropologie die Philoſophie d. i. Kenntniſs von menſchlichen Eigenſchaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Geſetzen der Vernunft. Dann ſind nehmlich unter Begebenheiten nicht die Schickſale einzelner Menſchen oder ganzer Völker zu verſtehen, ſondern die Gründe derſelben, als Phänomene, die aus den Geſetzen und Anlagen des Menſchen, als ſolchen, ſeinem Körper und ſeiner Seele nach, entſpringen. Der objective Stoff, den alſo die Menſchenlehre behandelt, iſt der Menſch.

3. Bei der Anthropologie des äuſsern Sinnes liegt die reine Phyſik*) zum Grunde, nur daſs noch

---

*) Worüber wir eine Schrift von Kant beſitzen, unter dem Titel: Metaphyſiſche Anfangsgründe der reinen Naturlehre.

ein eigenes empiriſches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nehmlich die Animalität (Senſibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die allgemeine Phyſiologie, welche den menſchlichen Körper nach ſeinen Kräften und Functionen, im geſunden Zuſtande, betrachtet, und die beſondere Phyſiologie oder mediciniſche Anthropologie, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menſchlichen Körpers von innen (durch Krankheitsſtoffe), und von auſſen (durch Zerſtörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt bloſs einen negativen Begriff von unſerm denkenden Weſen, als Subject aller Gegenſtände des innern Sinnes, nehmlich den, daſs keine ſeiner Handlungen und Erſcheinungen des innern Sinnes materialiſtiſch erklärt werden könne; daſs alſo von ſeiner abgeſonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ſeiner Perſönlichkeit nach dem Tode uns ſchlechterdings kein erweiterndes beſtimmendes Urtheil aus ſpeculativen Gründen durch unſer geſammtes theoretiſches Erkenntniſsvermögen möglich ſei. Alles übrige der Seele iſt empiriſch, und die Anthropologie des innern Sinnes folglich bloſs Kenntniſs unſers denkenden Selbſt im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn iſt ganz empiriſch, und daher auch die Geſetze der daraus entſpringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, iſt die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beſchaffenheit und Lage des menſchlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenſchaften des Menſchen und die Hinderniſſe das Moralgeſetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Laſter. Sie iſt der empiriſche Theil der Ethik, welcher practiſche Anthropologie, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philoſophie der Sitten oder Moral heiſsen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menſchenpflichten und von den Menſchenrechten. In der practiſchen Anthropologie iſt nehmlich die ganze pragmatiſche Sinnlichkeit des Menſchen aus der empiriſchen Pſychologie, oder theoretiſchen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengeſetz, aus der Moral oder Metaphyſik der Sitten, und die Aufgabe der practiſchen Anthropologie iſt nun: anzugeben, wie der Menſch durch das Sittengeſetz ſoll beſtimmt werden; oder welches die moraliſchen Geſetze ſind, denen die Menſchen, unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften unterworfen ſind. Sie iſt alſo der empiriſchen oder pſychologiſchen Principien wegen keine wahre oder demonſtrirte Wiſſenſchaft. Es hat noch Niemand, ſelbſt von den critiſchen Philoſophen, aus dieſem einzig richtigen Geſichtspunct eine practiſche Anthropologie geliefert. Die practiſche Anthropologie iſt alſo die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menſchen, und nach ihr müſſen alle Handlungen der Menſchen gewürdigt, ſo wie aus der allgemeinen theoretiſchen Anthropologie erklärt werden. Man kann nehmlich eine Handlung würdigen

a.) ſtrenge nach dem Geſetze, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der Moral (dem h. Geiſt), und hiernach iſt kein Fleiſch (Menſch) gerecht, vor dieſem Richterſtuhle beſteht keine einzige Handlung der Menſchen, weil bei der beſten immer auch empiriſche Triebfedern im Spiele ſind;

b.) mit Nachſicht, oder mit Rückſicht auf die Macht der ſinnlichen Triebfedern des einzelnen Menſchen, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der practiſchen Anthropologie (Jeſu Chriſti), und hiernach iſt eine Handlung ehe zu entſchuldigen, als eine andere, und der Menſch der Begnadigung fähig.

7. In der practiſchen Anthropologie wird entweder der Menſch überhaupt, oder der Menſch in beſondern Lagen und unter ſubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt ſie in zwei Theile.

a) Der erſte Theil iſt die practiſche Anthropologie, die den Menſchen, als ſolchen, betrachtet, oder den Menſchen überhaupt. Er kann allgemeine practiſche Anthropologie oder allgemeine angewandte (menſchliche) Moral heiſsen.

b) Der zweite Theil iſt die practiſche Anthropologie für die Menſchen, nach ihren zufälligen Beſchaffenheiten und Verhältniſſen. Sie kann die beſondere (ſpecielle) practiſche Anthropologie (ſpecielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erſte Theil enthält dann wieder

α) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menſchen überhaupt, ohne auf ſeine beſondern Verhältniſſe zu ſehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menſchen überhaupt, ohne Rückſicht auf diejenigen, die aus beſonderen Verhältniſſen entſpringen.

Der zweite Theil enthält

a) die ſpecielle Pflichtenlehre nach den beſondern Verhältniſſen und Lagen des Menſchen;

b) die ſpecielle Rechtslehre, ebenfalls nach den beſondern Verhältniſſen und Lagen des Menſchen.

Jeder Theil hat ſeine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man ſich auch eine pragmatiſche Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie ſoll Klugheit befördern, um auf Menſchen zu beſtimmten Abſichten Einfluſs zu haben. Nach dieſer Idee exiſtirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeſchriebene Hefte von Vorleſungen, die Kant über eine ſolche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empiriſchen Quellen der Anthropologie ſind: Beobachtung andrer Menſchen, Selbſtbeobachtung und Geſchichte. Der Nutzen der Anthropologie iſt Beförderung der Moralität, der Geſchicklichkeit im Umgange mit Menſchen und der Unterhaltung, indem ſie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menſchen in Geſellſchaft, die ſie erfordert, auch die Langeweile in ſonſt nicht unterhaltenden Geſellſchaften verhindert.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptſt. S. 869. 877.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.
Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abſchn S. 32.
Deſſ. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200*).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, *anthropomorphisme*. Dieſer Name gebührt eigentlich ſolchen Vorſtellungen von Gott, welche nur Menſchen zukommen, aber von dieſen auf Gott übertragen werden. In dieſer Bedeutung gebraucht ihn Kant ſehr richtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Verſinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unſterblichkeit. Im weitern Sinne kann man alſo allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenſchaft auf ein Weſen auſserhalb derſelben darunter verſtehen, ſo daſs alſo der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne iſt, ſ. Anſchauung, 4, Anmerk. Er iſt nach Schmids Eintheilung

a) dogmatiſch, wenn die ſinnlichen Eigenſchaften dem überſinnlichen Weſen ſelbſt beigelegt werden, z. B. wenn man ſagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verſtand. Dieſen Anthropomorphismus muſs man als den eigentlichen Quell der Superſtition anſehen; er iſt eine ſcheinbare Erweiterung der Ideen des Ueberſinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) ſymboliſch, wenn man nur die Verhältniſſe des Ueberſinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält ſich zur Welt, wie ein verſtändiges Weſen zu ſeinem Kunſtwerk. Dieſer letztere iſt erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniſs des überſinnlichen Weſens ſelbſt vorgegeben wird; der erſtere iſt nur erlaubt, wenn die Idee des überſinnlichen Weſens als ein Regulativ zur ſyſtematiſchen Welterkenntniſs gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu beſtimmen, wie Gott an und für ſich

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntniss von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, dass man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken lässt.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectsbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nehmlich darin, dass wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten fasslich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Uebersinnlichen, nehmlich eine sinnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Uebersinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectsbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, dass wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heisst ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts ſinnliches iſt, eigentlich durch kein Schema verſinnlicht werden kann. Wer alſo dieſes Analogon Gottes, welches durch das Schema dargeſtellt wird, für Gott ſelbſt hält, der verwandelt auf dieſe Weiſe den Schematismus der Analogie in den der Objectsbeſtimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligſten Folgen für die Moralität ſeyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogiſch iſt, nicht ähnlich iſt, etwas unſittliches ſeyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Groſsinquiſitor machen, und folglich dadurch den Lehrſatz, die Kezzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Geſetzes heiligen; wer aber die menſchliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird ſich immer noch fragen können, ob nicht gerade dieſe Ketzerverfolgung etwas ſei, worin ſeine menſchliche Weisheit der göttlichen ſehr unähnlich iſt; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menſchen zur Erkenntniſs der Wahrheit, zur Beſſerung zu führen, allein er weiſs die gewiſſe Erreichung ſeiner Zwecke vorher, dahingegen der Menſch ſich nicht nur bei der Erkenntniſs der Wahrheit ſelbſt, ſondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwiſchen dem Verhältniſſe eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schemas zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht ſagen, wie ſich verhält meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, ſo verhält ſich dieſe meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu Gott ſelbſt. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorſtellung der Einbildungskraft zwiſchen Begriff und Object iſt, ſo ſtellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorſtellt. Wenn ich ſage: die Subſtanz dieſes Holzes, ſo ſtelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibet. Dadurch verſinnliche ich mir den Begriff der Subſtanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Subſtanz zu denken, nehmlich das Beharrliche in demſelben, das Beharrliche iſt alſo das Schema der Subſtanz, allein durch die bloſse Vorſtellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, ſondern dieſes muſs ich zu dem Ende anſchauen. Durch ein Schema ein Object erkennen zu wollen, wäre alſo ein Sprung von der Verſinnlichung meines Verſtandes- oder Vernunftbegriffs (welches das Schema ſeyn ſoll) auf eine Erkenntniſs des Objects, die aus dieſer Verſinnlichung abgeleitet werden ſoll, wozu ein Schema ganz untauglich iſt, ausgenommen bei reinen Anſchauungen. Da nun Gott und alles Ueberſinnliche gar nicht einmal (wie das Empiriſche) vermittelſt eines Schema, geſchweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, alle Schemate aber transſcendentale Zeitbeſtimmungen ſind, ſo wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Ueberſinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muſs nur nicht auf Pflichtbegriffe einflieſsen, dann iſt er unſchuldig, ſonſt iſt er aber in Anſehung unſers practiſchen Verhältniſſes zu Gottes Willen, und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichteſten zu unſerm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen ſolchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um ſich des Wirkens auf das Innerſte der moraliſchen Geſinnung zu überheben. Ein Beiſpiel hierzu iſt der Grundſatz, daſs wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Abſicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerſtreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeſte dazu beiträgt. Man hat behauptet, daſs es nicht immer Aufopferungen ſeyn dürfen, dadurch der Menſch Gott dienen könne, ſondern auch Feierlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büſsun-

gen, Kaſteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunſt des Himmels wirkſamer und zur Entſündigung tauglicher gehalten, weil ſie die unbegrenzte (obgleich nicht moraliſche) Unterwerfung unter ſeinen Willen ſtärker zu bezeichnen dienen. Eine ſolche Meinung iſt der allgemeinen moraliſchen Beſſerung der Menſchen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um deſto mehr, weil, da dieſe Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nuzzen, aber doch Mühe koſten, ſie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu ſeyn ſcheinen. Iſt, ſagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Abſicht gedient worden, ſo ſieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung ſeiner moraliſchen Gebote zu ſchwach iſt, aber durch ſeine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit dieſe Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man ſiehet alſo, daſs dieſes Verfahren keinen moraliſchen Werth hat. Es kann höchſtens als ein Mittel dienen, das ſinnliche Vorſtellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nehmlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Verſteht man etwa die Unterſcheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Ueberſinnlichen oder bloſsen Vernunftideen) nicht gehörig, ſo wird man hier einen Widerſpruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmiſchung des Ueberſinnlichen unter die Natururſachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte ſie wieder, das Ueberſinnliche (die moraliſche Geſinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büſsungen, als Faſten, u. ſ. w.) ſeyn. Allein, es iſt zu merken, daſs wenn von ſinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moraliſchen Geſinnung) zu befördern, oder von dem Hinderniſſe geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen ſtellet, dieſer Einfluſs zweier ſo ungleichartiger Principien niemals als direct gedacht werden müſſe. Nehmlich, als Sinnenweſen können wir an den Erſcheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Beſtimmung unſrer

phyſiſchen Kräfte durch freie Willkühr, die ſich in Handlungen hervorthut, dem Geſetze entgegen, oder ihm zu Gunſten wirken; ſo, daſs Urſache und Wirkung in der That als gleichartig vorgeſtellt werden. Die Wirkung iſt nehmlich eine Handlung, d. i. Erſcheinung in der Sinnenwelt, und die Urſache dieſer Handlung iſt ebenfalls eine Erſcheinung, nehmlich ein Beſtimmungsgrund unſrer phyſiſchen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unſerm innern Sinne, alſo als Erſcheinung vorhanden iſt. Wirkung und Urſache ſind alſo Erſcheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbſt daſs die Vorſtellung meiner Pflicht der Beſtimmungsgrund zu meiner Handlung iſt, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es iſt immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden iſt, und deſſen ich mir als Grund meiner Handlung bewuſst bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moraliſchen Beſchaffenheit der Menſchen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Ueberſinnlichen (das die Vorſtellung der Pflicht wirkt) entſteht, zu erklären, iſt uns unmöglich. (R. 259. *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII Abſchn. S. 725.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 244. 246.
Deſſ. Proleg. S. 173. 174.
Deſſ. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abſchn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81 *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbeſtimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerſtreit der Geſetze, Dialectik, ἀντινομία, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegenſetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anſpruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falſche, Vorausſetzung zum Grunde liegen muſs. Auſser dieſer objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieſes Wort auch in ſubjectiver Bedeutung, für den Zuſtand der Vernunft bei dieſen dialectiſchen Schlüſſen. Die Vernunft fordert nehmlich immer abſolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Urſachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Urſache, die nicht weiter Wirkung einer andern Urſache iſt (ſ. Anfang. II, b), und ſchlieſst aus dem Widerſpruch, der hieraus entſteht, daſs es keine abſolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich iſt. Der Zuſtand der Vernunft alſo, daſs ſolche dialectiſche Schlüſſe aus ihrem Grundſatz der abſoluten Totalität entſtehen, heiſst ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden ſich widerſprechenden Folgen aus dieſen Schlüſſen, es giebt für eine ſolche Reihe eine abſolute Totalität oder ein abſolut letztes Glied, und es giebt keine ſolche abſolute Totalität oder kein abſolut letztes Glied, heiſsen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Dieſe Folgen, oder Sätze, müſſen ſich

a) nur dem Scheine nach widerſtreiten;

b) dieſer Schein muſs natürlich, und der menſchlichen Vernunft unvermeidlich ſeyn;

c) der Scheinwiderſpruch muſs daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich iſt, nie weggeſchafft werden.

Dieſer Artikel ſoll nun die verſchiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien ſelbſt aufſtellen und endlich ihre Auflöſung zeigen und ins Licht ſetzen.

2. Kant lehrt, daſs es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verſchiedenen Erkenntniſsvermögen: dem Verſtande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieſer Erkenntniſsvermögen hat ſeine Principien (ſ. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerſpruch geräth, wenn ſie die-

ſes Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an ſich ſelbſt machen will. So giebt es alſo

a. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntniſsvermögen, oder den Verſtand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, ſo fern die Vernunft für daſſelbe geſetzgebend iſt, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen ſowohl als teleologiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf, fürs Gefühl der Luſt oder Unluſt, oder das Feld deſſelben, worin die Urtheilskraft conſtitutiv iſt (oder der Natur Geſetze vorſchreibt), den Geſchmack und den teleologiſchen Gebrauch der Vernunft. So giebt es alſo

I. eine Antinomie der ſpeculativen Vernunft;
II. eine Antinomie der practiſchen Vernunft;
III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder
α. die der äſthetiſchen, oder
β. die der teleologiſchen Urtheilskraft iſt.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflöſen.

3. I. Die Antinomie der ſpeculativen Vernunft beſtehet in vier Widerſprüchen oder einzelnen Antinomien, nehmlich zwei mathematiſchen (ſolchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig ſind) und zwei dynamiſchen (ſolchen, wo jene Bedingungen ungleichartig ſind).

A. Die beiden mathematiſchen ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs die Welt einen Anfang und Grenzen, und daſs die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwiderſprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unſerm Erkenntniſsvermögen unabhängig exiſtirendes Ding, ein Ding an ſich iſt, und beides widerſpricht ſich. Hätte die Welt nehmlich keinen Anfang und keine Grenzen, ſo wäre ſie doch *a parte poſt* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunct, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke ſich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, ſo lieſse ſie ſich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches ſich widerſpricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob ſie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunct und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derſelben widerſpricht, und daher iſt eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieſes wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunct, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, ſo muſs ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich iſt, in der Zeit und im Raum eine Lücke entſtehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunct wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, iſt ein Widerſpruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), ſo fragt ſichs, was war vor der Welt, und was iſt jenſeits der Weltgrenze? Da müſste folglich die Zeit leer geweſen, oder nichts in derſelben vorhanden geweſen ſeyn, auch müſste hinter der Weltgrenze wenigſtens der leere Raum ſeyn. Die Welt entſtand alſo in einer leeren Zeit, und ſteht im Verhältniſſe mit dem leeren Raum. Dies iſt aber ein Widerſpruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entſtand, muſs

von jeder andern leeren Zeit, in der ſie nicht entſtand, unterſchieden ſeyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterſchieden werden, was in der Zeit iſt, denn übrigens iſt ein Theil der Zeit von dem andern nur der Gröſse nach unterſchieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, ſondern nur in einer erfüllten entſtehen. Der Anfang der Welt ſetzt alſo ſchon das Daſeyn von Theilen der Welt voraus, welches ſich widerſpricht. Sie kann alſo keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben ſo verhält es ſich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume ſollte die Welt grenzen? doch mit dem, der ſich von jedem andern unterſcheidet, und folglich nicht leer ſeyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs in der Welt alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, und daſs nichts Einfaches in der Welt exiſtire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, ſo müſste, wenn man in Gedanken alle Zuſammenſezzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich iſt (M. I. 520). Exiſtirte aber etwas Einfaches in der Welt, ſo müſste daſſelbe im Raume ſeyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zuſammengeſetzt ſeyn (M. I. 523). Geſetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, ſo könnten wir doch aus dieſer Wahrnehmung nicht ſchlieſsen, daſs es nicht zuſammengeſetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamiſchen Antinomien ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs es einen freien Willen gebe, und daſs in der Welt alles nothwendig ſei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, ſo wäre jede Urſache wieder Wirkung einer andern Urſache, und es fehlte dann an einer erſten Urſache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, ſo gäbe es eine Urſache, die ſich ohne Grund beſtimmen lieſse, welches unmöglich iſt (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs eine ſchlechthin nothwendige Urſache zur Welt gehöre, und daſs es gar kein ſchlechthin nothwendiges Weſen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein ſchlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Weſen, ſo fehlt es der Welt an einer erſten Urſache, die durch nichts weiter bedingt ſeyn muſs, und an einem erſten Theile, der auch nicht weiter bedingt ſeyn muſs (M. I. 541). Giebt es aber ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, ſo giebt es etwas, was keine Urſache hat, und die ganze Welt iſt nothwendig und beſteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes iſt die Auflöſung dieſer Widerſprüche. Die Sinnenwelt iſt kein Ding an ſich, ſondern nur der Inbegriff der Reihen der Erſcheinungen, welche ſich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorſtellt, welches ſie auch ſeyn müſsten, wenn die ſinnlichen Gegenſtände, oder Naturdinge, keine Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich wären. Dann müſsten ſie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben daſs bei dieſer Annahme ein Widerſpruch entſteht, beſtätigt die Richtigkeit deſſen, was die transſcendentale Aeſthetik beweiſet, daſs alle Naturdinge nicht unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo vorhanden ſind, wie wir ſie wahrnehmen, ſondern daſs ſie Producte unſers eignen Erkenntniſsvermögens ſind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der ſeine Quelle nicht im Erkenntniſsvermögen hat. Daher ſind nun

A beide mathematiſche Antinomien falſch.

a. Die Welt iſt der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens und Verſtandes nach kann es nirgends eine abſolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben ſo wenig gegeben ſeyn, ſondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, dass alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäss, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muss einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnissvermögens so entspringen muss (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müsste, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nehmlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Urſache die nothwendige Wirkung einer andern Urſache iſt (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein ſchlechthin nothwendiges Weſen geben, aber nicht in der Reihe der Erſcheinungen, in der alles bedingt iſt, ſondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchſten Gut zeigt, daſs es für die Vernunft nothwendig ſei, ein ſolches voraus zu ſetzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber ſinnlich bedingten Willens ſoll erreichbar, und es alſo vernünftig ſeyn, ihm nachzuſtreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practiſchen Vernunft beſtehet

a. in der Antinomie der ethiſch-practiſchen Vernunft, nehmlich in den ſich widerſprechenden Behauptungen: Tugend und Glückſeligkeit müſſen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchſten Guts gedacht werden, und dennoch iſt weder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit. Beides iſt unwiderſprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchſten Gut zu machen, iſt unmöglich; denn wir ſind der Glückſeligkeit bedürftig, und ſind alſo durch unſre Natur genöthigt ſie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derſelben würdig, und können ſie alſo unbeſchadet unſrer Tugend wollen; hätten wir alſo die Gewalt dazu, ſo würde es wider die Vernunft ſeyn, uns nicht glückſelig zu machen. Folglich gehört die Glückſeligkeit zum Endzweck unſers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchſten Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückſeligkeit nicht die Bewegurſache der Tugend ſeyn; weil dadurch, daſs man um der Glückſeligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich iſt. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn, weil die Tugend keine Natururſache iſt, und alſo keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde alſo folgen, daſs das

höchſte Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre ſei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflöſung dieſes Widerſpruchs beſtehet darin: Das Beſtreben nach Glückſeligkeit kann zwar nicht tugendhafte Geſinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückſeligkeit kann doch die moraliſche Triebfeder nicht wirken Es iſt daher nur falſch, daſs die Tugend Glückſeligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt; iſt ſie aber bloſs eine Reihe von Erſcheinungen, ſo iſt zwar kein natürlicher Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, daſs es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit gebe, der alſo in der intelligibeln Welt nothwendig iſt, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgeſetzen fortgehet, nur als zufällig erſcheint (M. II. 324—326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practiſchen Vernunft, nehmlich in den ſich widerſprechenden Behauptungen: es iſt möglich, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben bin; und, es iſt nicht möglich, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Beſitz deſſelben bin. Beide Sätze ſind wahr; denn es kann nichts Aeuſseres geben, das den Einfluſs meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, ſonſt könnte ich es bloſs phyſiſch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte abſolut unerlaubt ſeyn, ſo daſs es Niemand gebrauchen dürfte. Dieſes wäre aber ein Widerſpruch, der vernünftige Willkühr mit ſich ſelbſt, indem ſie dadurch etwas für ſie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und ſo die Willkühr ſelbſt den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es alſo gleich nicht möglich wäre, im phyſiſchen Beſitz einer Sache, z. B. eines groſsen Ackers, zu ſeyn, indem ich vielleicht nicht die Beſitznehmung deſſelben durch eine Anzahl Menſchen davon abhalten könnte; ſo muſs es dennoch möglich ſeyn, eine

ſolche Sache als das Meine zu haben, d. i. im rechtlichen Beſitz deſſelben zu ſeyn, weil ſonſt kein rechtlicher Gebrauch dieſer Sache möglich ſeyn würde. Aber dieſer rechtliche Beſitz einer Sache iſt doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem phyſiſchen Beſitz deſſelben die Idee des Rechts verbinden kann, ſonſt kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von dieſer Sache machen.

Die Auflöſung dieſes Widerſpruchs beſtehet alſo darin: im erſtern Satz iſt unter Beſitz, der Beſitz in der Erfahrung zu verſtehen (der empiriſche Beſitz). Es muſs möglich ſeyn, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht phyſiſch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber iſt der rechtliche Beſitz zu verſtehen. Es iſt nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heiſst der reine intelligibele Beſitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Geſchmacks, oder iſt erſtens eine Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft, d. i. des Geſchmacks. Es beſtehet in den zwei ſich widerſtreitenden Behauptungen: das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffen, und, es gründet ſich auf Begriffen. Beides iſt wahr; denn gründete ſich das Geſchmacksurtheil auf Begriffen, ſo lieſse ſich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerſpricht, über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren, das heiſst, mit Gründen ſtreiten. Gründete ſich aber das Geſchmacksurtheil nicht auf Begriffen, ſo lieſse ſich nicht darüber ſtreiten, welches doch diejenigen ſtillſchweigend behaupten, welche einander den Geſchmack abſprechen, wenn ſie ſich nicht darüber vereinigen können, ob etwas ſchön ſei, oder nicht (M. II. 737—739. U. 234.).

Die Auflöſung dieſer Antinomie beſtehet in der Bemerkung, daſs in beiden widerſtreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derſelbe iſt, und daher beide Behauptungen richtig ſind, obwohl in beiden der Schein, als ſei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeſchafft werden kann. Das Geſchmacksurtheil ſagt aus, das Object iſt für mich ſchön oder häſslich, in ſo fern gründet es ſich nicht auf beſtimmten Begriffen; aber wir ſagen doch auch zugleich mit dem Geſchmacksurtheil aus, das Object muſs Jedermann ſchön finden, der Geſchmack hat, und in ſo fern gründet ſich unſer Urtheil auf einem beſtimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geſchmack haben, vorausſetzen, nehmlich auf der beſtimmten Idee des Ueberſinnlichen in uns; der Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils liegt in der unbeſtimmten Idee, daſs jedes überſinnliche Subſtrat des Subjects mit dem überſinnlichen Subſtrat des Objects in einer ſolchen unbeſtimmbaren Verbindung ſtehe, daſs das Geſchmacksurtheil darum allgemeingültig ſeyn muſs (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft beſtehet in den beiden ſich widerſtreitenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge muſs als nach bloſs mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organiſchen Körpern iſt immer ein Glied wechſelſeitig um des andern willen vorhanden, und es muſs alſo bei dieſen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endurſachen, oder die teleologiſche angewendet werden. Die teleologiſche Erklärungsart iſt aber wieder nicht hinreichend, die Entſtehung derſelben begreiflich zu machen, folglich muſs die mechaniſche, nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwiſchen dieſen Sätzen wäre nur das ein Widerſpruch, wenn ſie Naturgeſetze wären, und folglich ausſagten, daſs die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, bloſs nach mechaniſchen oder teleologiſchen Gründen möglich ſei, nicht aber daſs ſie bloſs darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach bloſs empiriſchen Geſetzen der Natur kein ſolches Grundgeſetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

ſondern der Urtheilskraft aus, und ſind bloſse Principien über die Natur zu reflectiren, und in ſo fern enthalten ſie keinen Widerſpruch, ſondern können ſehr wohl neben einander beſtehen. Wir müſſen alle Naturproducte möglichſt mechaniſch erklären, denn ſonſt können wir keine Einſicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es iſt eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verſtandes zum Grunde zu legen, damit man ſagen könne, gewiſſe Naturproducte müſſen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich ſind, da nach mechaniſchen Principien alles nothwendig iſt. Hierzu muſs aber eine willkührlich wirkende Urſache angenommen werden, die alſo nicht wie bei den mechaniſch wirkenden Urſachen Materie ſeyn kann. Wir müſſen alſo, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach, in der Sinnenwelt alles mechaniſch erklären, aber doch die mechaniſchen Gründe insgeſamt, einem nach Zwecken wirkenden überſinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen ſolchen oberſten Verſtand gäbe, ſondern es iſt bloſs ein Princip der Nachforſchung für unſern Verſtand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Ueberſinnliches zu beziehen; und eine abſichtlich wirkende Urſache anzunehmen (M. II. 841. 889—891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort Antinomie (ἀντινομία) von einem Widerſpruch in den Geſezzen, wenn nehmlich ein Geſetz dem andern widerſprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Inſtit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 454. ff. IX. Abſchn. S. 548. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abſchn. §. 56. S. 234. ff. II. Th. §. 70. ff. S. 313 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptſt. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wiſſenſchaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weiſe entſteht, wenn man die ſinnlichen Dinge für Dinge an ſich ſelbſt hält, die auch unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo exiſtiren, als ſie uns durch daſſelbe vorgeſtellt werden (welche Wiſſenſchaft Dialectik heiſst), iſt Antithetik der Name der Unterſuchung des Widerſtreits der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe (ſ. Antinomie, 3. ff.) Bei dieſem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerſtreitenden Erkenntniſſen vor der andern ihr entgegengeſetzten Behauptung einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall, weil die eine eben ſo viel für ſich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen; ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe nur nach dem Widerſtreit derſelben unter einander und den Urſachen derſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir nehmlich unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daſs unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer ſolchen Antithetik der reinen Vernunft bieten ſich drei Fragen dar, nehmlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen ſei, ſo daſs ſich zwei widerſtreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Urſachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieſer Widerſtreit entſpringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewiſsheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stöfst, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Ursachen durchgehet, stöfst auf die Frage nach einer ersten und obersten Ursache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nehmlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Ursache, aber keine erste und oberste Ursache haben (M. I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Ursachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, dafs die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu grofs, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Ursache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu grofs, denn dieser weifs nur von Ursachen, die immer Wirkungen andrer Ursachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Ursache aber, die Wirkung einer andern Ursache ist, ist dem Verstande angemessen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Ursachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Ursache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewifsheit. Diese Methode bestehet darin, dafs man dem Widerstreite der Behauptungen zusiehet, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein blofses Blendwerk sei (M. I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transscendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

reinen Anſchauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Dieſe ſkeptiſche Methode beſtehet alſo darin, daſs man die ſich widerſtreitenden Sätze einander gegen überſtellet, und auf beiden Seiten gleich ſtrenge die Wahrheit derſelben beweiſet, woraus denn, wenn das möglich iſt, folgt, daſs entweder beide Sätze ſich wirklich nicht widerſtreiten, zuſammen beſtehen können und zugleich wahr ſind, oder daſs beide Sätze falſch ſind, und ihre Beweiſe nur etwas ſtillſchweigend vorausſetzen, ohne welche Vorausſetzung ſie nichts beweiſen (ſ. Antinomie. 3 ff.). In Wiſſenſchaften, die auf einer Anſchauung beruhen, alſo in mathematiſchen Diſciplinen, oder in Erfahrungsgegenſtänden kann ein ſolcher Widerſtreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darſtellung des Objects in der reinen Anſchauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7 Es iſt dieſe transſcendentale Antithetik alſo keine wirkliche, ſondern nur eine ſcheinbare, denn ſie beruhet darauf, daſs man Erſcheinungen für Dinge an ſich hält; ſie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erſcheinungen wirklich Dinge an ſich wären. Die transſcendentale Antithetik iſt alſo nicht die Wiſſenſchaft von einem wirklichen Widerſtreite, ſondern von dem Scheinwiderſtreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenſtände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr iſt, ſ. Materie; oder welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung andrer von ihr widerſtehet. Sie heiſst auch ziehende Kraft. Geſetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, daſs andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, ſich jener Materie näherten; oder daſs der Raum, um den ſie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er gröſser werden, und ſich die Materien von einander entfernen ſollten, daſs eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müſste, welche ſich in den Theilen der Materie befände: ſo wäre dieſe letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine ſolche Kraft, ſo würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den ſie zuſammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben. Unter der Materie iſt hier nehmlich das Bewegliche zu verſtehen, ſofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum ſchlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demſelben bewegt, oder zur Veränderung des Orts beſtimmt werden könnte, als durch etwas, das ſelbſt zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von ſich zu entfernen, welches eine Zurückſtoſsungskraft genannt wird, und die erſte weſentliche Grundkraft der Materie iſt, und eine Aziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun dieſen Satz (in 2) zu beweiſen, ſezzen wir hier mit allen Phyſikern voraus, daſs die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenſchaft der Materie iſt, wodurch ſie ſich als etwas im Raume wirklich Befindliches unſern äuſsern Sinnen zuerſt offenbaret. Ich ſetze aber auch hier mit Kant voraus, daſs die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstoſsungskraft bewieſen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derſelben ist folglich eine Zurückstoſsungskraft, oder eine ihn weſentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstoſsen. Dieſes Zurückstoſsen wird aber durch nichts begrenzt und hört alſo nicht auf. Denn

a. ſich ſelbſt kann daſſelbe nicht Grenzen ſetzen, weil dieſes Zurückstoſsen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie ſich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer gröſsern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieſer Kraft Grenzen ſetzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, daſs die Wirkung der Zurückstoſsungskraft in den Theilen der Materie immer ſchwächer wird, je gröſser der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieſer Kraft können alſo immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, daſs ſie irgendwo zu wirken aufhören ſollten.

Folglich müſste ſich die Materie, durch ihre Zurückstoſsungskraft, da nichts derſelben widerſtände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerſtreuen. Es würde daher kein, auch noch ſo groſser Raum zu finden ſeyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich ſeyn würde, weil dieſe anzugebende Menge durch die Zurückstoſsungskraft ihrer Theile einen immer noch gröſsern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer bloſsen Zurückstoſsungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden ſeyn, das heiſst, ſie würde nicht möglich ſeyn. Es erfordert alſo die Zurückstoſsungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Dieſe kann aber nicht etwa in einer andern Materie geſucht werden, denn dieſe bedarf ſelbſt, weil ſie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstoſsungskraft ist, einer ihrer Zurückstoſsungskraft entgegen wirkenden Kraft. Alſo bedarf jede Materie einer ſolchen der Zu-

rückſtoſsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widerſtehet, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf alſo nicht bloſs einer gewiſſen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir ſie vor aller Unterſcheidung der Materien von einander derſelben beilegen müſſen. Eine ſolche Kraft heiſst aber eine weſentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückſtoſsungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite weſentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es iſt merkwürdig, daſs, wie (in 3) bewieſen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander abſolut zu fliehen eben ſowohl urſprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derſelben. Es fragt ſich alſo, wie es zugeht, daſs dieſe Unfliehbarkeit, wie man ſie nennen könnte, nicht eben ſowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unſern Sinnen nicht ſo unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückſtoſsung, ſo wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn geſetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben ſowohl wahrzunehmen, als die Zurückſtoſsung; ſo wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewiſſen Puncte zu, ſondern die Erfüllung des Raums, ſo wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie ſeyn. Die Subſtanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein ſolches Zuſammenfallen der Materie in einen Punct bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daſeyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieſer Erfüllung, oder wie man ſie ſonſt nennt, in der Solidität das Characteriſtiſche der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung iſt, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu laſſen, wodurch alſo kein Kennzeichen entſteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterſchieden würde. Geſetzt alſo, wir empfänden die Anziehung der Materie noch ſo ſehr, ſo würde ſich dadurch nur unſer Streben nach dem Mittelpunct der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Geſtalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, ſo empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunct derſelben, aber ihre Geſtalt und ihr Umfang entdeckt ſich dadurch nicht. Eben ſo würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers ſeyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, ſondern blofs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus iſt klar, dafs wir den Begriff der Gröfse nur auf die Materie anwenden können, ſo fern ſie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, dafs die Anziehungskraft nicht ſo einleuchtend iſt, als die Zurückſtofsungskraft. Denn man ſagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, iſt die Subſtanz. Dieſe offenbart ſich aber, wenn ſich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stofs heifst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heifst, zwei Einflüſſe, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stofs oder Druck) unterſchieden werden kann, und uns gar keine Subſtanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft ſo unmöglich ſcheint (N. 54.) ſ. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere auſser der Berührung iſt die Wirkung in die Ferne (*actio indiſtans*). Dieſe Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie heifst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eiſen, allein die Wirkung iſt nicht unmittelbar, ſondern durch den Ausfluſs einer unſichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinflieſst, und das Eiſen, das in dieſen Fluſs kömmt, mit ſich fortreiſst. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn ſie dieſelbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuſchieſsen, ſondern macht, dafs ſie ſich in einer El-

lipſe um die Sonne bewegt. Dieſe Wirkung geſchieht ohne Vermittelung einer zwiſchen Sonne und Erde liegenden Materie, und iſt alſo eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie, und ſie iſt es eben, durch die die Sonne ihren Einfluſs auf den Lauf der Erde äuſsert. So unbegreiflich auch dieſer Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde u. ſ. w. 1. Th. Num. XI) ſcheint, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nicht iſt, ſo richtig iſt er doch. Es bringt aber nicht das Wort, weſentliche Eigenſchaft aller Materie, dieſe Wirkung hervor, ſondern dieſe Eigenſchaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiſet dieſen Satz nun ſo: In (3) iſt bewieſen, daſs die urſprüngliche Anziehungskraft eine weſentliche Grundkraft der Materie iſt. Ja ohne ſie gäbe es nicht einmal eine phyſiſche Berührung, weil die Theile der Materie ſich ſtets einander zurückſtoſsen würden, und es alſo zu einer ſolchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht dieſe möglich, und kann alſo nicht eine Wirkung der Berührung ſeyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig iſt, kann auch nicht von einer Materie, die zwiſchen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Ioh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phyſ. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher ſich vorſtellt, daſs eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausflöſſen, und ein Elementartheilchen der Materie ergriffen.

8. Wollte man übrigens fordern, dafs man diese Grundkraft begreiflich machen sollte, so hiefse das verlangen, dafs man eine Kraft angeben sollte, von der sich die Grundkraft ableiten liefse, wodurch sie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heifst, eine ursprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu seyn. Es ist aber, wie schon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stofses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die ursprüngliche Zurückstofsung nicht begreiflicher, als die ursprüngliche Anziehungskraft. Die letztere scheint nur unbegreiflicher zu seyn (4), weil sie nicht gefühlt, sondern geschlofsen wird; darum scheint es auch, als sei sie nicht ursprünglich, sondern von der Zurückstofsung abzuleiten. Allein diese Ableitung ist unmöglich, weil die zurückstofsende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für sich selbst das Gegentheil der Anziehungskraft ist. Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist der des de Lüc (6): wer kann begreifen, dafs ein Körper da wirken soll, wo er nciht ist? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, so wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographische Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc sich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwischen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung ist auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Uebersinnlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), sondern in der wesentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwischen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt also da, wo sie nicht ist, nehmlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich scheint. Allein das ist es so wenig, dafs es vielmehr mit jedem Dinge der Fall ist, dafs es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht ist. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch aufser sich, folglich nicht an dem Ort, wo es ist, son-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dass also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiesse aber, die Zurückstossungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Missverstand beruhet darauf, dass man die mathematische Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der physischen Berührung zweier Körper durch zurückstossende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, dass Körper, ohne Vermittelung der Zurückstossungskraft, einander anziehen, als es sich denken lässt, dass sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstossen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muss doch irgend eine unmittelbare Anziehung ausser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stossenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

ſollen, nicht wirken, weil dieſe eine Kraft vorausſezzen, welche hindert, daſs die Materie ſich nicht durch ihre Zurückſtoſsungskraft ins Unendliche zerſtreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die ſcheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem ſich ein nach ihm hingeſtoſſener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die ſcheinbare Anziehung, da ſie durch Stoſs entſtehet, beruhet auf der Anziehungskraft des ſtoſsenden Körpers, der nicht ſtoſsen könnte, wenn die Zurückſtoſsungskraft ſeiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derſelben beſchränkt würde (3). Gehler (Phyſ. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Beſtrebens der Körper nach wechſelſeitiger Annäherung *(conatus accedendi)* damit zu bezeichnen, nicht um eine Urſache dieſes Phänomens damit anzugeben. Dieſer bei der Gröſse ſeines Genies dennoch ſo beſcheidene Naturforſcher ſei ſtets den ſichern Weg der Experimentalunterſuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Geſetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Urſachen derſelben, durch die erhabenſten Kunſtgriffe der Geometrie, die Folgen dieſer Geſetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, beſtimmt. Dieſe nachahmungswürdige Methode gründe ſich einzig auf Induction, oder auf den der geſunden Vernunft einleuchtenden Schluſs, daſs das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten ſtatt finde, und alſo allgemein wahr ſeyn werde. Die häufigen Beiſpiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaſst, dieſes Nähern als ein allgemeines Phänomen anzuſehen, er habe das Geſetz deſſelben für Erde und Mond entdeckt, und geſchloſſen, daſs eben dieſes Geſetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander ſelbſt gelten werde. Dieſe Methode ſei ſo untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels ſo beſtätigt, daſs nur Unwiſſende jene ſchmähen

und dieſe verwerfen könnten. Urſachen dieſes Phänomens angeben zu können, habe ſich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch bloſs benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton iſt nie ſo weit gegangen, daſs er die Schwere nebſt ihrem Geſetze als eine weſentliche Eigenſchaft der Materie angeſehen hätte.“ Allein wäre das richtig, ſo hätte er nicht behaupten können, daſs die Anziehung der Körper ſich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal ſo viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal ſo ſtark als der andre. Zwar nähert ſich ein Körper, der noch einmal ſo viel Materie hat als ein andrer, noch einmal ſo langſam einem dieſem andern ihm ziehenden Körper, allein das iſt ein Geſetz, das ſich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, ſondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden ſind. Wenn zwei Magnete ſich einander gleich ſtark anzögen, und der eine ſteckt in einer ſchweren hölzernen Büchſe, ſo wird der, welcher frei iſt, ſich mit gröſserer Geſchwindigkeit dem Magnet in der Büchſe nähern, als der Magnet mit der Büchſe ihm, da ſie vorher, als der eine noch auſser der Büchſe war, ſich einander gleich ſchnell näherten. Newton ſchloſs ſogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Geſetz der Anziehung aus. Es hat nehmlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Carteſius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a, welche behaupteten, es ſei der Aether oder eine andre freie unſichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu ſtoſse, ſo daſs es bloſs ſcheine, als zögen ſie ſich einander an. Und dieſer Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutſche Prinzeſſin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, ſagt er, gefällt denen mehr, die in der Philoſophie helle und begreifliche Grundſätze lieben; weil ſie nicht ſehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

wirken können, ohne daſs etwas zwiſchen ihnen ſei.“ Allein dieſe können ja eben ſo wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückſtoſsen (8). Und die Erklärung durch den Stoſs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber ſobald man annimmt, ſagt Euler (S. 230), daſs der Raum zwiſchen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt iſt; ſo ſieht man gleich ein, daſs dieſe Materie auf die Körper durch den Stoſs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben dieſelbe ſeyn muſs, als wenn ſie ſich anzögen. Da wir nun wiſſen, daſs in der That eine ſolche flüſſige Materie vorhanden iſt, welche den Raum zwiſchen den himmliſchen Körpern ausfüllt, nehmlich der Aether, ſo ſcheint es vernünftiger zu ſeyn, der Wirkung des Aethers die gegenſeitige Anziehung der Körper zuzuſchreiben, wenn man auch die Art dieſer Wirkung nicht einſieht, als zu einer ganz unverſtändlichen Eigenſchaft ſeine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton ſelbſt dem Aether Schwere beilegt, ſo konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stoſs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er ſagt: Newton war ſehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung ſchiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, deſſen Möglichkeit ſelbſt eine Anziehungskraft vorausſetzt (3). Wenn daher Newton ſich dagegen verwahrt *), daſs er unter der Gravitation keine weſentliche Grundkraft der Materie verſtehe, ſo war er hierin mit ſich ſelbſt nicht einig, denn wenn er behauptete, daſs ſich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, ſo muſste er durchaus annehmen, daſs ſie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen weſentlichen Eigenſchaften ſo wirken. Denn warum ſollte ein Körper vom Aether gegen einen gröſsern

*) *Optice. Edit. noviſſ. Lauſannae et Genevae 1740. 4. Authoris monitio altera ad lectorem: Pag. XIV. XV. Et ne quis gravitatem inter eſſentiales corporum proprietates me habere exiſtimet, quaeſtionem unam de ejus cauſa inveſtiganda ſubjeci.*

ſtärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluſs hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entſteht, entſpringt nicht durch Berührung, ſondern gehet weit über die Grenzen dieſer Körper hinaus, und iſt alſo die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann alſo keine dazwiſchen liegende Materie Grenzen ſetzen. So muſs die urſprüngliche und der Materie weſentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher iſt ſie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn alſo auch noch ſo viele Körper zwiſchen zwei andern Körpern liegen, ſo ziehen ſich dennoch dieſe letztern an, und je gröſser ein Körper iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die urſprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich iſt, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, ſie möchten noch ſo weit von einander ſeyn, als ſie wollten, ſo würde der eine den andern anziehen, ſie würden ſich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieſer Satz iſt nicht bloſs Hypotheſe, aber er war bis auf Kant bloſs eine durch Analogie und Unterſuchung der Phänomene beſtätigte Thatſache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört (3), ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nehmlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nehmlich mit der Materie, auf die ſie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

ſtehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin ſie ſich nicht erſtreckte, ſo müſste das entweder von der Materie herrühren, die dazwiſchen läge, oder von der Gröſse des Raums zwiſchen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwiſchen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft iſt (11), und es alſo einerlei iſt, ob Materie dazwiſchen liegt oder nicht. Aber auch die Gröſſe des Raums, der zwiſchen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen ſetzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich muſs ſich zwar die Anziehung deſtomehr vermindern, je gröſser der Raum wird, in dem ſie ſich ausbreitet, aber ſie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirkſamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und ſie erſtreckt ſich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann alſo nur eine urſprüngliche Anziehung im Widerſtreit (Conflict) mit der urſprünglichen Zurückſtoſsung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derſelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derſelben) muſs auf der beſtimmten Einſchränkung der Zurückſtoſsung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche ſich erſtreckende Anziehung möglich iſt. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heiſst die Gravitation; die Beſtrebung in der Richtung der gröſseren Gravitation ſich zu bewegen iſt die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben ſchon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras (*Diog. Laert. de vita philoſ. lib. II. Art. Anaxagoras*)

als er das Phänomen erklären wollte, dafs ein Stein vom Himmel gefallen wäre, fagte, der ganze Himmel beſtehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre ſchnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicuriſche Syſtem aufgeſtellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundſatz deſſelben, und folgert daraus, dafs die Welt keine Grenzen haben könne, weil dieſe gehen nichts Aeufseres ſchwer ſeyn, und alſo zu den innern Theilen der Welt herabſtürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v.* 983. *ſqq.*). Kepler erſtreckte zuerſt die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Leſung ſeiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechſelſeitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken; z. B. einen gewiſſen Fermat, welcher ſchon behauptete, dafs die Schwere wie der Abſtand vom Mittelpunct abnehme. Roberval ſcheint der erſte geweſen zu ſeyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine weſentliche Eigenſchaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommenſten eingeſehen, aber noch nicht das Geſetz entdeckt, nach welchem dieſe Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Geſetzes der Gravitation, dafs ſie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nehmlich 2 mal ſo weit, 4 mal weniger, 3 mal ſo weit, 9 mal weniger, 4 mal ſo weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die weſentlichen Eigenſchaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder ſolle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit ſind. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, dafs die Gravitation eine weſentliche Eigenſchaft der Körper ſei. Kant hat nun dieſe Behauptung unwiderleglich bewieſen.

16. Gehler, der auf Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft keine Rückſicht genommen hat, führet einige, ſeiner Meinung nach, ſtarke Einwürfe an, welchen man ſich ausſetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere ſei eine mit der Materie weſentlich verbundene Eigenſchaft (*qualité inhérente*). Da nun dieſes gerade Kants Behauptung iſt, ſo wollen wir dieſe ſtarken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erſte wird dadurch alle weitere Unterſuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu ſagen übrig, als daſs Gott der Materie einmal dieſe Eigenſchaft beigelegt und dieſe Geſetze vorgeſchrieben habe.“ Allein das iſt der Fall mit allen Grundkräften. Der Verſtand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der ſie abgeleitet werden können, weil das dem Verſtandesgeſetz der Cauſalität ſo gemäſs iſt; allein das widerſpricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn ſie *a priori* bewieſen werden kann, in dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen gegründet iſt. Von einer ſolchen Grundkraft kann nur begriffen werden, daſs ſie da iſt, da ſeyn muſs, aber nie wie ſie möglich iſt. Wir ſagen alſo nicht, Gott hat einmal der Materie dieſe Eigenſchaft beigelegt (denn Gott iſt kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); ſondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, ſo muſs das durch eine der Materie weſentliche Zurückſtoſsungskraft und Anziehungskraft geſchehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgeſtellt werden, d. i. als Erſcheinung vorhanden ſeyn kann. „Dennoch“, fährt Gehler fort, „iſt das Phänomen der wechſelſeitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel beſondere Beſtimmungen bei ſich, als daſs man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben ſollte. Man iſt ja immer noch begierig zu wiſſen, warum ſich die Gravitation nicht nach dem Abſtande ſelbſt, oder nach deſſen Würfel, ſondern gerade nach dem Quadrate richte.“ Dieſe Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft iſt als ein Quantum zu betrachten, das in Anſehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den ſie wirkt, ſich nach dem Verhältniſſe des Raums äuſsert, den ſie einnimmt. Man denke ſich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, ſo muſs die Gröſse der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, ſich nach der Gröſse der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daſs die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmeſſer (oder Durchmeſſer) wachſen, daſs nehmlich eine Kugelfläche, die noch einmal ſo weit von ihrem Mittelpunct entfernt iſt, als eine andere, 4 mal ſo groſs iſt, daſs die, welche dreimal ſo weit vom Mittelpunct entfernt iſt, 9 mal ſo groſs iſt, als die erſtere u. ſ. w. Folglich gründet ſich das Geſetz der Anziehungskraft auf das Geſetz, nach welchem die Räume wachſen, und auf die unveränderliche Gröſse dieſer Kraft im Verhältniſſe zu einem Raum, der nach jenem Geſetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner ſieht man ſchwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwiſchenmittel auf einander wirken ſollen.“ Dieſe Schwierigkeit iſt (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers ſucht, die ganze Schöpfung zu einer beſtändigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieſer Einwurf trifft die Kantiſche Theorie nicht, weil es nach derſelben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerſtreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. ſelbſt die Materie, um der Zurückſtoſsungskraft zu widerſtehen, zuſammen drücken müſste.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Erkl. 2. S. 34. Lehrſ. 5. Bew. Anm. S. 52 — 57. Erkl. 6. S. 59. Lehrſ. 7. Bew. Anm. 1, 2. Erkl. 7. Zuſ. Lehrſ. 8. Bew. S. 60 — 69. Zuſ. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phyſ. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

S. Affectloſigkeit.

Apodictiſch.

Kant gebraucht dieſes Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictiſch, was mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden iſt, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmeſſungen, die Zeit hat nur eine Abmeſſung. Das Gegentheil dieſer Sätze läſst ſich gar nicht denken, und dieſe Beſchaffenheit derſelben heiſst die Nothwendigkeit derſelben. Da wir uns nun bewuſst ſind, daſs wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmeſſungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmeſſung z. B. von drei vorſtellen können, ſo heiſsen dieſe Sätze, um dieſer ihrer Beſchaffenheit willen, apodictiſche (C. 41.).

2. In dieſem Sinn giebt es eine beſondere Modalität der Sätze, vermöge der ſie apodictiſche genannt werden. Die Modalität der Sätze iſt nehmlich der Werth, den die Copula derſelben in Beziehung auf das Denken hat, ob nehmlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject bloſs als logiſch möglich, oder als logiſch wirklich, oder als logiſch nothwendig gedacht wird. Wird dieſe Verknüpfung als logiſch nothwendig gedacht, ſo heiſst der Satz apodictiſch, und die Copula kann durch muſs ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen, kann auch heiſsen, der Raum muſs drei Abmeſſungen haben; denn das Gegentheil iſt gar nicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat bloſs als logiſch wirklich gedacht, ſo heiſst der Satz aſſertoriſch, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; hier denke ich nehmlich noch nicht an die logiſche Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man ſich nun einen ſolchen aſſertoriſchen Satz durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, ſo wird er apodictiſch. Dann drückt er aus, daſs das Gegentheil gar nicht denkbar ſei, welches man die logiſche Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmeſſungen als drei vorſtellen wollte, ſo iſt es mir doch nicht möglich, es iſt

den Geſetzen, wornach ich mir den Raum vorſtellen muſs, gänzlich zuwider, dieſe Geſetze beſtimmen meine Vorſtellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein ſolcher Satz iſt *a priori*. Es iſt unzertrennlich mit unſerm Erkenntniſsvermögen verbunden, daſs wir uns den Raum nach drei Abmeſſungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit iſt aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie iſt bedingt, wenn nur unter gewiſſen Vorausſetzungen das Gegentheil nicht möglich iſt; unbedingt, wenn ſie an und für ſich, ohne alle Vorausſetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich iſt. Und da pflegt nun Kant im ſtrengſten Sinne nur das apodictiſch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verſtand gebrauchen, um die Anſchauungen eines Gegenſtandes ſelbſt in Begriffe zu verwandeln, ſo heiſst das der mathematiſche Gebrauch des Verſtandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Daſeyn eines Gegenſtandes in Begriffe zu verwandeln, ſo heiſst das der dynamiſche Gebrauch des Verſtandes. Bei dem letztern ſind die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nehmlich es gilt nur unter der Bedingung, daſs die Objecte in einer möglichen Erfahrung exiſtiren ſollen, dahingegen die Objecte der Anſchauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung exiſtiren können, weswegen die Sätze des mathematiſchen Verſtandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft ſind. Der Satz, der Raum hat drei Abmeſſungen, iſt von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt ſich ſogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darſtellen wollen, und ſo bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich iſt, uns einen andern Raum vorzuſtellen. Wenn ich hingegen ſage: jeder Menſch muſs einen Vater haben, ſo ergiebt ſich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, ſondern nur unter der Bedingung, daſs der Menſch ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn ſoll, und nicht etwa ein überſinnliches Weſen. Die Entſtehung eines Menſchen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läſst ſich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Natururſache, wegfällt. Nur dann, wenn der Menſch zu der Reihe aller Menſchen in der Natur, ſowohl in auf als abſteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur ſinnlichen Welt gehören ſoll, ſo muſs er durchaus den Geſetzen derſelben unterworfen ſeyn, und daher ſeine Natururſache, d. i. einen Vater haben. Die Gewiſsheit iſt in beiden Sätzen die nehmliche. Es iſt eben ſo gewiſs, daſs ein jeder Menſch, der uns vorkömmt, einen Vater, als daſs der Raum drei Abmeſſungen hat. Aber bei dem erſten Satz iſt die Gewiſsheit nicht ſo einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloſs die Sache ſelbſt vorſtellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzuſehen; bei dem erſtern aber muſs ich erſt noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, daſs wenn es nur einen einzigen Menſchen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, daſs jede Begebenheit, alſo auch die Entſtehung eines Menſchen, ſeine Natururſachen haben müſſe, und damit die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, über den Haufen fallen, und zwiſchen Erfahrungen und Träumen der Phantaſie weiter kein Unterſchied ſeyn würde. Wenn nun die Gewiſsheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmeſſungen des Raums, ſo iſt ſie apodictiſch (Pr. 49), und der Satz ſelbſt im ſtrengſten Sinne des Worts apodictiſch (C. 199.). Dieſe Beſchaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. acroamatiſch, beſonders 7.

4. Kant nennt es einen apodictiſchen Gebrauch der Vernunft, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze aus ſolchen allgemeinen abzuleiten, die an ſich gewiſs und gegeben ſind. Daſs der Raum drei Abmeſſungen hat, iſt ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch iſt er an ſich gewiſs, denn man darf ſich den Raum nur vorſtellen, um ſeine Gewiſsheit einzuſehen, auch iſt er durch unſer Erkenntniſsvermögen ſelbſt gegeben. Aus dieſem Satze folgt aber unmittelbar, daſs alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmeſſungen haben müſſe. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

ſen letztern Satz von dem erſtern abzuleiten, welches man ſubſumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heiſst nichts anders, als die drei Abmeſſungen deſſelben erfüllen, folglich ſelbſt drei Abmeſſungen haben. Dieſe Ueberlegung machen, heiſst ſubſumiren, und iſt ein Werk des Vermögens ſo zu überlegen oder zu ſubſumiren, welches eben Urtheilskraft heiſst. Der beſondere Satz von den drei Abmeſſungen der Materie, wird nun durch dieſe Ableitung von dem apodictiſchen allgemeinen Satz, von den drei Abmeſſungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar iſt, und von keiner Materie auſser der Erfahrung die Rede ſeyn kann. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun heiſst der apodictiſche Gebrauch derſelben (C. 674.).

5. Kant theilt alle apodictiſchen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies iſt aber nur zu verſtehen, in ſo fern ſie direct ſynthetiſch ſind. Dieſe Eintheilung gründet ſich auf die zwiefache Art zu erkennen, nehmlich aus Begriffen, oder durch Conſtruction der Begriffe. Ein Dogma iſt nehmlich ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen. Ein ſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt der, bei dem ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein ſynthetiſcher Satz iſt aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieſes Begriffs auf etwas anders. Ein ſolches Dogma hat die ſpeculative Vernunft nicht, wohl aber die practiſche, z. B. die Seele iſt unſterblich. Hier liegt das Prädicat unſterblich nicht in dem Subject Seele. Denn daſs die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derſelben, folglich iſt der Satz ſynthetiſch. Die Verknüpfung des Prädicats unſterblich mit dem Begriff Seele gründet ſich auf die Nothwendigkeit, das Moralgeſetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Weſens möglich iſt. Die vollkommene Befolgung des Moralgeſetzes ſetzt

alſo dieſe unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es alſo ein Sittengeſetz, das mit practiſcher Nothwendigkeit (oder apodictiſch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, deſſen Gegentheil, nehmlich ihm nicht zu gehorchen, für ein ſinnliches moraliſches Weſen nicht denkbar iſt, ſo folgt auch unmittelbar daraus, daſs ein ſolches moraliſches Weſen ſeine unendliche Fortdauer für eben ſo nothwendig halten müſſe, weil ohne ſie ſein Zweck, der ſich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar iſt. Allein dieſe unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele iſt unſterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgeſetzes, iſt nicht die Folgerung aus einer Erkenntniſs, ſondern aus dem Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll. Folglich iſt das Dogma nicht ein Satz der ſpeculativen, ſondern der practiſchen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für ſinnliche Weſen ein Sittengeſetz entſpringt. Die Nothwendigkeit iſt nicht die des Objects, Unſterblichkeit der Seele, ſondern die des Subjects, des vernünftigen Weſens ſie (die Unſterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgeſetz nothwendig befolgen ſoll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengeſetzes nicht anerkennte, für den fiele auch die nothwendige Annahme der Unſterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema iſt ein directſynthetiſcher Satz durch Conſtruction der Begriffe. Ein Beiſpiel hierzu ſ. Acroamatiſch, 1. (C. 764. P. 22. 23. *).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 3. S. 41. II. Th. I. Abth. I Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. 4. S. 101. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn S 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III Haupſt. VII. Abſchn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 764.

Deſſ. Prolegom. §. 6. S. 49.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23. *).

Apperception,

Bewuſstſeyn, Selbſtbewuſstſeyn, *apperceptio, conſcientia, perception, conſcience, ſentiment*

interieur (ſelf — conſciousneſſ). Dieſes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heiſst es ſo viel als das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daſs es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daſs Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heiſst das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daſs ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſses Denken herbeiſchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelſt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches bloſs die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder urſprüngliche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches ſelbſt jene empiriſche Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorſtellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und dieſem Raum, der ein Gegenſtand meiner Erfahrung iſt, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empiriſchen oder Erfahrungs-Raum ſetze, den ich ſelbſt aber nicht erfahre, ſondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entſpringende Vorſtellung (reine Anſchauung) iſt; eben ſo wird jede Vorſtellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorſtellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demſelben begleiteten Vorſtellung verſchieden ſeyn würde, wenn nicht alle dieſe Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem ſie alle verbunden werden, und durch welches ſie als identiſch, oder als dieſelben Ich gedacht werden. Durch dieſes reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empiriſchen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äuſsern und innern Sinne und in meinem Verſtande iſt, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. ſagen, Ich, der ich ſehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtiſche ſitzt; das Ich, das jetzt dieſe Gedanken niederſchreibt. Dieſe reine Vorſtellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen ſie urſprünglich heiſst), aber alle Vorſtellungen begleitet, heiſst die reine Apperception, oder weil ſie auch Vorſtellungen *a priori* möglich macht, das transſcendentale Selbſtbewuſstſeyn. Das reine Ich, oder die reine Vorſtellung Ich denke, (Ich bins, der dieſe Vorſtellungen hat) muſs alle meine Vorſtellungen begleiten; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorſtellenden Subject. Das heiſst, die Vorſtellung wäre nicht dieſes Subjects Vorſtellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorſtellung iſt, ſondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel ſchauenden vorgeſtellt wird; oder die Vorſtellung wäre doch für mich nichts, ſo wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts iſt. Denn wenn auch

das empiriſche Ich mit der Vorſtellung verknüpft wäre, ſo wäre doch aus Mangel des transſcendentalen die Vorſtellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zuſtande des vorſtellenden Subjects verbunden, und folglich ganz iſolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt ſchreibe, bin das Ich, das jetzt an ſeiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor dieſem Schreibtiſche ſitzt u. ſ. w.; ſo iſt dieſe Identität der Apperception, oder daſs das Bewuſstſeyn in allen das nehmliche iſt, eine Verknüpfung (Syntheſis) von Vorſtellungen, welche mir nur dadurch möglich iſt, daſs ich mir dieſer Verknüpfung bewuſst bin. In jeder einzelnen Vorſtellung, z. B. der Vorſtellung, ich ſchreibe, ich höre klingeln, ich ſitze vor dem Schreibtiſche u. ſ. w. iſt ein empiriſches Bewuſstſeyn, oder ich nehme es wahr, daſs ich ſchreibe, daſs ich klingeln höre u. ſ. w., allein jede dieſer Wahrnehmungen iſt an ſich einzeln, nicht mit der andern verbunden, ſondern zerſtreut, ſie ſteht alſo wohl an und für ſich mit dem vorſtellenden Subject in Verbindung, denn ſonſt könnte daſſelbe nicht ſagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, daſſelbe iſt, das da klingeln hörte u. ſ. w. das weiſs ich dadurch noch nicht, dieſes weiſs ich nur dadurch, daſs ich jede einzelne Vorſtellung mit Bewuſstſeyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; ſondern erſt dadurch, daſs ich alle dieſe Ich gleichſam an Ein Ich hefte, wodurch ſie alle für ein und daſſelbe Ich erkannt, und ſo in Ein Bewuſstſeyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Sie macht die Vorſtellung möglich, daſs alle jene Ich identiſch, oder das Bewuſstſeyn in allen einzelnen Vorſtellungen das nehmliche iſt, welches er die analytiſche Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit dieſen Vorſtellungen war, ſo iſt es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derſelben, und folglich auch mit den Anſchauungen und ihren einzelnen Theilen. Das Mannichfaltige einer Anſchauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieſes Mannichfaltigen wird mit empiri-

ſchem Bewuſstſeyn verbunden, und durch die Heftung des empiriſchen Bewuſstſeyns in jeder Theilvorſtellung der Anſchauung an ein einzelnes Bewuſstſeyn, oder an die Vorſtellung, Ich denke, die das Bewuſstſeyn in allen jenen Theilvorſtellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewuſstſeyn in denſelben immer für das nehmliche zu erkennen, und ſo die Anſchauung zu erzeugen. Dieſes Bewuſstſeyn oder dieſe urſprüngliche Apperception geht alſo allen meinen Anſchauungen, und alſo allem meinen beſtimmten Denken *a priori* vorher, und iſt der urſprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt alſo nicht von dem Gegenſtande her, und wird nicht etwa von dem Verſtande wahrgenommen, und dadurch erkannt; ſondern umgekehrt der Gegenſtand von dieſer Verknüpfung durch den Verſtand; denn der Verſtand macht dieſe Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anſchauungen zu Anſchauungen, die ſich dann der Verſtand unter dem Begriff Gegenſtand denkt, der als ſinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate beſtimmter, Gegenſtand Erſcheinung heiſst. Der Verſtand iſt alſo ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen in ein einziges Bewuſstſeyn mit einander zu verbinden. Daher iſt nun auch der oberſte Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniſs: alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter dem, wodurch der Verſtand Einheit, und zwar urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Dieſer Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen unter den Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehen muſs, iſt identiſch. Denn er ſagt nichts weiter, als daſs alle meine Vorſtellungen unter den Bedingungen ſtehen, die ſie zu meinen Vorſtellungen machen. Sie ſind meine Vorſtellungen, heiſst nehmlich nichts anders, als ſie ſind in meinem Bewuſstſeyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Syntheſis) des Verſtandes geſchieht. (M. I. 153. C. 138.). Obiger Grundſatz iſt alſo analytiſch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Ein-

heit der Apperception ſtehen, ſteckt in dem Subject, gegebene Vorſtellungen, weil gegebene Vorſtellungen nichts anders heiſst, als ſolche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verſtandes, meine Vorſtellungen geworden ſind. Dennoch iſt dieſer Grundſatz nicht leer und überflüſſig, ſondern er erklärt die Syntheſis der urſprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung nicht bloſs mit Bewuſstſeyn ſoll in uns ſeyn, ſondern das Bewuſstſeyn in allen Theilvorſtellungen derſelben ſoll identiſch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anſchauen, zu einem und demſelben Selbſt gehören ſoll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundſatz heiſst der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception, und iſt der oberſte Grundſatz für den Verſtand, und für denſelben eben das, was der Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe, für die Sinnlichkeit iſt.

5. Der Grundſatz der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt alſo das, den Erkenntniſsquellen nach, erſte reine Verſtandeserkenntniſs. Ich ſage, den Erkenntniſsquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philoſophiſchen Verſtandes dazu, ehe er ſich bis zum deutlichen Bewuſstſeyn dieſes oberſten Grunſatzes aller Verſtandeserkenntniſs erheben kann. Der Zeit nach kömmt er alſo ſehr ſpät. Aber er gehet doch in der Geneſis, oder Erzeugung aller Erkenntniſs durch den Verſtand, vor aller andern Verſtandeserkenntniſs her, und macht ſie erſt möglich. Auch iſt er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen dieſe, als Anſchauungen (aber nicht als bloſse Formen, denn als ſolche ſind ſie bloſs ein Mannichfaltiges, das erſt durch Apperception zu Anſchauungen verknüpft werden muſs) von demſelben ab. Die bloſse Form der äuſsern ſinnlichen Anſchauung iſt z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anſchauung verknüpft iſt, die Raum heiſst. So lange es

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muss ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entstehet nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewusstseyns eines Objects, das ich anschaue, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelst der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muss durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transscendentales Selbstbewusstseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transscendentalen Apperception nicht etwa blos, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 138). Noch ist zu merken, dass dieser Grundsatz der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewusstseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewusstseyn verbunden, und bedürfte keiner weitern Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, dass wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unsrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Urtheil.

7. II. Kant verſteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewuſstſeyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorſtellungen mit der Vorſtellung des Ich zu begleiten, und dieſes iſt hiernach ebenfalls wieder

a. die empiriſche Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, daſs ich mir meiner Vorſtellungen bewuſst bin; und heiſst auch der innere Sinn. Es iſt das Vermögen, ſich ſeines jedesmaligen Zuſtandes, ſeiner Wahrnehmungen, bewuſst zu werden; und

b. die reine, urſprüngliche oder transſcendentale Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empiriſchen Bewuſstſeyns in allen meinen Vorſtellungen bewuſst werde, oder daſs es immer das nehmliche Ich iſt, das ſie alle begleitet. Dieſes Apperceptionsvermögen iſt ganz intellectuell und der Verſtand ſelbſt.

8. Wir ſind uns aber entweder der Gegenſtände bewuſst, mit welchen wir uns beſchäftigen, dieſes iſt das empiriſche Bewuſstſeyn derſelben, oder wir machen uns ſelbſt zum Gegenſtande unſerer Beobachtung oder unſers Nachdenkens, und ſpeculiren über unſer eigenes Ich; dann haben wir das empiriſche Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt. Darum heiſst nun auch die urſprüngliche Apperception das urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn, weil wir uns durch daſſelbe der Identität unſers Ichs bewuſst ſind. Aus allem dieſem ſehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatiſchen Anthropologie, welche bloſs im Manuſcript vorhanden iſt) ſagt: „das Ich iſt das, was den Menſchen von den Thieren unterſcheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich faſſen könnte, ſo würde ich hinunterſteigen und es als meinen Geſellſchafter betrachten müſſen. Denn das Ich macht den Menſchen zur Perſon. Dieſer Gedanke giebt dem Menſchen das Vermögen zu allem, und macht ihn ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner Reflexionen. Dieſes Ich begleitet alle unſere Gedanken und Handlungen, und iſt der ſtärkſte Gedanke, den der Menſch faſſen kann.“

9. Jede Vorſtellung, die wir haben, iſt mit Bewuſstſeyn verbunden, weil wir ohne Bewuſstſeyn derſelben nicht wiſſen können, ob wir Vorſtellungen haben. Nun hat das Bewuſstſeyn ſeine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorſtellungen dunkel ſind, ſind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewuſst, denn ſie liegen dann bloſs in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anſchauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüſſe herausbringen, daſs ſie vorhanden ſind. Kant giebt (in dem angeführten Manuſcript) hierzu folgendes Beiſpiel. Wir ſehen am Himmel eine Milchſtraſse, die Alten ſahen ſie auch, und glaubten, es ſei ausgeſpritzte Milch einer Göttin u. ſ. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, daſs es der Widerſchein von vielen kleinen Sternen iſt. Folglich haben die Alten auch dieſe kleinen Sterne geſehen, denn ſonſt hätten ſie die Milchſtraſse nicht geſehen, auſser daſs ſie nur nicht jeden einzelnen Stern ſahen, ſondern nur den Widerſchein deſſelben. Alſo lagen die dunkeln Vorſtellungen von den Sternen der Milchſtraſse ſchon in den Alten, ſie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derſelben, aber ſie ſchaueten ſie nicht an, ſondern konnten bloſs ſchlieſſen, was es wohl ſeyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. § 8. II S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrſatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffaſſen, *apprehendere*, *appréhender* heiſst, dasjenige, was im Gemüth liegt, aufſuchen, um ſich deſſelben bewuſst zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens ſich bewuſst zu werden, dadurch ich eine Vorſtellung davon bekomme, daſs mir ein Object erſcheint. Der Ausdruck iſt lateiniſchen Urſprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffaſſen, und daher bei Kant ins Bewuſstſeyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, ſich bewuſst zu werden, muſs verſchiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorſtellung zum Bewuſstſeyn kömmt, und kann alſo in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber beſſer, wenn man, wie Kant auſser der angeführten Stelle immer thut, es bloſs im engern Sinne gebraucht, ſo wie es unter dem Artikel Apperception iſt erklärt worden. Dann muſs man ſagen, es müſſen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorſtellung verbinden kann. Zu dieſen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft iſt. Geſetzt nehmlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit ſo, daſs daraus die Anſchauung eines Hauſes entſpringen kann, ſo muſs ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anſchauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichſam, durch dieſes Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorſtellen muſs (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Waſſers wahrnehmen will, ſo durchlaufe ich zwei Zuſtände, den, da es flüſſig war, und den, da es feſt iſt: Dadurch entſtehet eine allmählige Verknüpfung (Syntheſis), welche die Apprehenſion heiſst, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zuſtände, nehmlich die des Flüſſig- und Feſtſeyns, ſetze. Hierdurch wird es nun möglich, daſs ich meinen eigenen Zuſtand beſtimmen und mir bewuſst werden kann, daſs ich dieſe Anſchauungen habe, indem ich ſowohl mit dem Apprehendiren des Flüſſigſeyns, als des Feſtſeyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir ſehen alſo, daſs die Apprehenſion das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zuſammenſetzt, entweder bloſs in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Dieſe figürliche Verbindung geſchieht alſo durch die Einwirkung des Verſtandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verſtandes, wodurch er das leiſtet, heiſst die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil ſie den bildlichen Gegenſtand ſelbſt hervorbringt, zum Unterſchiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtniſſe aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man ſchrieb ſonſt dieſes Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und lieſs dem Verſtande nur das Geſchäft, durch Analyſis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefaſste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geſchäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an ſich zu liefern. Man ſtellte ſich vor, daſs die Dinge an ſich der Sinnlichkeit ſchon ein Ganzes und Verbundenes darſtellten, dieſes apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verſtand ſei nun dazu, Deutlichkeit in dieſe verworrenen Vorſtellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, daſs die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne daſs wir wiſſen wodurch, hierdurch entſtehe ſucceſſive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verſtand wahrnehme und an ein und daſſelbe Ich knüpfe, und dadurch die Anſchauung bewirke; dieſer legt alsdann der Verſtand den Begriff eines Gegenſtandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorſtellungen der Anſchauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieſer Gegenſtand heiſst, ſo lange er noch nicht durch Merkmale beſtimmt iſt, Erſcheinung.

4. Daſs es aber nicht die Sinnlichkeit iſt, welche apprehendirt, das ſiehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine bloſse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein ſelbſtthätiges Vermögen iſt. Nun ſteht es aber doch bei uns, z. B. wenn unſre Augen nach einer gewiſſen Gegend zugekehrt ſind, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unſre Sinnlichkeit apprehendiren, und alſo die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns ſelbſt gekehrt, uns des vorhandenen Gegenſtandes gänzlich unbewuſst bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber iſt

eine Spontaneität, oder ein ſelbſtthätiges Vermögen. Der Gegenſtand iſt übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heiſst, Andere, die das thun, müſſen ihn nothwendig anſchauen und als exiſtirend denken, und es ſtehet bloſs bei uns, ob wir die Anſchauung deſſelben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehenſion.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. § 8 II. S. 68 II. Th I Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. § 26. S. 162. II. Buch, II. Hauptſt. III. Abſchn. I. Bew. S. 202. f.

Apprehenſion,

Auffaſſung, *apprehenſio, appréhenſion.* Diejenige Verknüpfung (Syntheſis), durch welche die Vorſtellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anſchauung zuſammengeſtellt werden, ſo daſs dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) ſ. Apperception. I. a. u. Apprehendiren.

2. Unſre Vorſtellungen mögen *) *a priori* oder empiriſch (durch die Erfahrung) entſpringen, ſo ſind ſie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anſchauung enthält ein Mannichfaltiges in ſich, dieſes Mannichfaltige kömmt nun ſucceſſiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorſtellungen der Theilchen folgen auf einander. Jedes Zeitmoment iſt mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heiſst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unſers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anſchauung iſt. Der Verſtand ſetzt nun

*) Nehmlich nicht nur diejenigen, welche bloſs im innern Sinne ſind, oder die Gedanken, ſondern auch die zugleich im äuſsern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern ſind Vorſtellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. ſ. w. auſser dem modificirten Gemüth nicht vorhanden ſind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äuſsern Sinnes iſt, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieſes heiſst nun die Apprehenſion. Dieſe erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anſchauungen in Zeit und Raum, ſondern dieſe zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erſcheinungen ſelbſt, welche nichts anders ſind, als das noch unbeſtimmte Object, das mein Verſtand den Anſchauungen unterlegt. Dieſe Zuſammenſetzung iſt nun eine Verknüpfung (Syntheſis), und heiſst daher die Syntheſis der Apprehenſion (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber dieſe Syntheſis auch bloſs Zeitmomente und Raumtheilchen zuſammenſetzen, ohne daſs ſie erfüllt ſind, nehmlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abſtrahiren, und bloſs die Apprehenſion der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die ſelbſt allen erfüllten oder empiriſchen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); ſo folgt, daſs die Syntheſis der Apprehenſion auch *a priori*, d. h. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſind, ausgeübt werde. Alſo haben wir eine reine und eine empiriſche Syntheſis der Apprehenſion. Durch die erſte werden bloſs die reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, z. B Zahlenvorſtellungen, geometriſche Figuren u. ſ. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empiriſch ſind, apprehendirt (C. 235. 237).

---

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Auguſtus, folglich auch die Dauer derſelben, alſo die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, ſo entſtehet darum keine Zeitlücke, ſondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empiriſche Zeitdauer geſetzt wird.

4. Die Apprehenſion ſelbſt iſt ſehr leicht, denn was iſt leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anſpannen darf, an die bereits hinzugeſetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehenſion ins Unendliche fortſetzen. Allein durch dieſe Apprehenſion allein würden wir nimmermehr eine Anſchauung erhalten. Darum iſt mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nehmlich, die immer wiederholte Darſtellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewiſſe Zahl vorſtellen wollten, wir vergäſsen aber immer wieder die nach einander vorgeſtellten Einheiten, ſo würde niemals eine Vorſtellung von der ganzen Zahl entſtehen. Dieſe Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zuſammen zu faſſen iſt weit ſchwerer, als die Apprehenſion, und kann nur bis zu einem gewiſſen Punct getrieben werden, welches aber ſubjectiv iſt. Sie iſt indeſſen durchaus nöthig, um das Bild in der Anſchauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptiſchen Pyramiden zu nahe iſt, ſo bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffaſſung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieſer Zeit aber erlöſchen immer zum Theil die erſtern Theile, die aufgefaſst werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, ſie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zuſammenfaſſung iſt nie vollſtändig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehenſion verſtehet Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erſte Moment der urſprünglichen Erwerbung. Er ſagt, ſie ſei die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Inſel geſchickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menſchenleer wäre, und die Inſel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgeſendet hätte, von den Soldaten phyſiſch in

Beſitz genommen, ſo wäre das die Apprehenſion der Inſel. Dieſe Apprehenſion widerſtreitet Niemandes Recht, da die Inſel noch keinem angehört. Dieſe Apprehenſion iſt nun ein Stück (Moment) der Beſitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) ſ. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 26. S. 160. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. Bew. S. 219. B. S. 235. 237.

Deſſ. Crit der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae.* Die Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, ſ. Naturgeſchichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypotheſen), in welchem Zuſtande ſich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht verſteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nehmlich den ehemaligen Zuſtand der Erde und ihrer auf derſelben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibſeln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der älteſten Revolutionen. So laſſen z. B. einige die groſse Familie organiſirter Weſen nach einem Mechanismus entſpringen. Sie laſſen nehmlich den Mutterſchoofs der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf dieſe Art lebendige organiſirte Weſen entſtehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden ſind, ſo daſs man daraus Endurſachen oder Zwecke zur Erklärung des Daſeyns dieſer Glieder zum Grunde legen muſs. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beiſpiel zu geben, daſs die Individuen gewiſſer organiſirter Gattungen ſich verändert haben; dies muſs der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt ſich die Veränderung durch die Zeugung fort, ſo iſt dieſer abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muſs folglich ſich auf die Zwecke an dieſen organiſirten Weſen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung ſtehen; denn es iſt der Character eines organiſirten Weſens, daſs an demſelben alles als Zweck und Mittel in Verbindung ſtehet. Folglich muſs der Archäologe der Natur annehmen, daſs ehemals die urſprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüſtungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotiſchen Zuſtande arbeitenden Natur. Eine nähere Unterſuchung der Länder auf der Erde beweiſet, daſs ſie bloſs als die Wirkung theils feuriger, theils wäſſeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen ſind; ſowohl was die erſte Erzeugung ihrer Geſtalt, als die Umbildung derſelben und den Untergang ihrer erſten organiſchen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer ſolchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmſten Syſteme über die Entſtehung des jetzigen Zuſtandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Haupturſache der jetzigen Beſchaffenheit der Erde iſt entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine ſich allmählig ſenkende Waſſeroberfläche; oder

III. Feuer und Waſſer zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria ſacra Amſtel.* 1694*). 4. *lib. I. Cap. VIII*) erzählt Moſes nur eine Veränderung der Erde; die Welt ſei weit älter als dieſe Veränderung. Burnet denkt ſich unſern Planeten als eine unordentliche Vermiſchung von allerhand Materien**). Dieſe ſchieden ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere: zuoberſt blieb die Luft, tiefer ſenkten ſich die ölichten oder fetten Flüſſigkeiten, noch tiefer das Waſſer, das ſchwerſte ſetzte ſich nach und nach um den Mittelpunct feſt, und bildete einen feſten Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermiſcht, die endlich nieder fielen, ſtehen blieben und ſich mit den ölichten Theilen vermiſchten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den erſten Samen paſſender Erde über dem Waſſer entſtand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erſte Aufenthalt der Menſchen beſchaffen, auſserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unſerm gegenwärtigen ganz verſchieden***). Dieſer Zuſtand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde ſo austrocknete, daſs ſie mehr und mehr zu berſten anfing. Die Sonne drang durch die Riſſe und Spalten, erhitzte das Waſſer unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünſte, welche einen Ausgang ſuchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab ſie zuerſt 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philoſophicas* geſchrieben, worin er die Lehren der alten Philoſophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe ſeiner *Theoria* angehängt ſind.

**) So wie Ovidius ſich das Chaos vorſtellt. *Faſt. lib. I.*

Lucidus hic aër, et quae tria corpora reſtant,
Ignis, aqua et tellus, unus acervus erant.

***) Burnet faſst ſeine Theorie in einige Hauptſätze (*Propoſitiones*) zuſammen. *Pr.* 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diverſa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV. Pr.* 2. *Forma telluris primae, ſive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, ſine montibus et ſine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Waſſers hinabſanken, ſo entſtand, durch Mitwirkung eines ſchrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den ſinkenden Stücken der Rinde ereignete ſich aber alles das, was eine ſolche Zerſtörung natürlicher Weiſe begleitet; die am höchſten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Waſſer hervor, und das Waſſer verlief ſich zum Theil in die unterirdiſchen Klüfte, und hierdurch entſtand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.*)*). — Allein de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können ſo viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Waſſer bedeckte, leben und ſich fortpflanzen? und Moro hat (in ſeinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptſt. VII. — XVI.) Burnets Syſtem aus phyſiſchen Gründen weitläuftig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Hiſtoria naturalis telluris. Lond.* 1695. 8.) läſst in der Sündfluth die höchſten Berge mit dem Waſſer bedecken, welches ſeiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct ſich befindet. Gott hob zugleich die Geſetze der Schwere und des Zuſammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daſs das Waſſer die härteſten Metalle auflöſen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beſchaffen iſt, blieben unzerſtört. Er lieſs darauf die Schwere wieder entſtehen. Nun fingen die Materien an, ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu ſenken; daher rühren die Erdſchichten und der verſchiedene Meeresgrund in der Erde, die oberſte Schicht iſt unſer bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was iſt eine Fiber anders, als ein Körper, deſſen Theile durch Cohäſion (Zuſammenhang) verbunden ſind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann bedarfs aber weiter keines Syſtems zur Erklärung derſelben.

---

*) *Pr. 3. Ex diſſolutione Veteris mundi et lapſu exterioris terrae in Abyſſum ortum eſſe Diluvium univerſale.*

— Moro widerlegt Woodwards Syſtem ebenfalls (Hauptſt. XVIII. — XXIII), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus phyſiſchen Gründen.

c. Whiſton (*A new Theory of the Earth. London.* 1708. 8.) legte die Schöpfungsgeſchichte ſo aus: die Erde war vor der Schöpfung des Moſe, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beſchaffenheit unſers Wohnplatzes entſtand. — Es ſind bei dieſem Syſtem zu viel willkührliche Vorausſetzungen.

d. Scheuchzer (*Hiſt. d'Acad. d. Sc. de Paris a.* 1708. *edit. en* 12. *Pag.* 56. *ſq.*) ſchickte der Academie der Wiſſenſchaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derſelben auch die allgemeine Sündfluth als eine Urſache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Waſſers und zugleich die Entſtehung der Berge zu erklären, Gott habe eine groſse Anzahl horizontaler ſteinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele ſchon ſteinartige Schichten geweſen wären. Hieraus erklärt er, warum ſteinigte Länder, wie die Schweiz, auch ſehr bergigt, ſandigte aber, z. B. Flandern, Deutſchland, Polen beinahe ganz ohne Berge ſind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partie.* 2.) ſagt: bei der erſten Entſtehung der Erde ſei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel geweſen. In dieſem erſten Zuſtande ſei das Meer noch zum Theil unter der Erdfläche verborgen geweſen; es habe im Innern der Erde groſse Waſſerbehältniſſe gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zuſammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Geſtirnen hingelenkt. Dadurch ſei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem ſtrengſten Froſt ausgeſetzt geweſen. Daher entſtan-

den Ausdehnungen und Zuſammenziehungen, gewaltſame Stürme, welche die Athmoſphäre beunruhigten, und zwiſchen das unterirdiſche Waſſer und das darüber ſtehende Gewölbe hineindrangen. Das Waſſer der Atmoſphäre ward durch dieſe Windſtöſse verdichtet, und ſtürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, ſank in den Abgrund, und trieb dadurch das Waſſer deſſelben in die Höhe Hierdurch entſtand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Waſſer zog ſich theils in die tiefſten Stellen, theils ſtieg es in die Atmoſphäre hinauf. — Aber auch in dieſem Syſtem ſpielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Verſuch über die Frage: Wenn und wie iſt Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moſes Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchſtäblich nehmen müſſe, und hat eine eigene Hypotheſe über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie beſtand“ ſagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Aſien führte; darauf kehrte dieſer Punct beinahe wieder an ſeine vorige Stelle zurück, und brachte dieſes Land aufs neue ins Trockene.“ — Dies iſt aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberſchlag (Geometrie oder Erklärung der moſaiſchen Erderſchaffung nach phyſik. und mathem. Grundſätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte zur Grundlage ſeines Syſtems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief ſich zum Theil in die Höhlen. Aus dieſen Höhlen brach das Waſſer der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdſchichten ſollen vorher in den Seen der unterirdiſchen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewäſſer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden ſeyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen ſchwammen,

durch die Verweſung leichter gemacht, auf dem Waſſer, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabflieſsenden Schlamm und Sand begraben. — Ein ſehr gezwungenes Syſtem, um den Meeresgrund auf dem feſten Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, daſs daſſelbe ehedem Meer geweſen.

II.

a. Bourguet (*Memoire ſur la Theorie de la Terre*, welches ſeinen *Lettres philoſophiques ſur la formation des ſels et des criſtaux. à Amſterd.* 1729. 12. beigefügt iſt) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, ſo wie ſich an den Biegungen der Flüſſe ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber ſtehen. — Allein dies iſt mehr die Wirkung eines reiſſenden Stroms, der ſich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederſchläge abſetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) ſtellte ſich vor, das Trockene ſei anfänglich eine Inſel unter der Linie geweſen. Dieſe Inſel war ein hoher Berg, der alſo alle mögliche Climate hatte, und nur ſo groſs, daſs ſie hinreichte, das Geſchaffene zu beherbergen. Alles übrige war Waſſer, welches nach und nach abnahm, wodurch unſer Wohnplatz ſich immer mehr vergröſserte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet.* 1750) trug ein Syſtem vor, welches die Entſtehung der Berge auf dem ſonſt ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zuſchrieb. Dieſe, ſagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Maſſen auf; dadurch muſsten an den andern Stellen Vertiefungen entſtehen, in welche ſich das Waſſer ſenkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliefs. Dieſe Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langſamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde feſter ſind. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden gröſser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmäfsigen ſphäroidiſchen Fläche nicht in Berge aufhäufen, ſondern höchſtens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Geſtalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed, ou Entretiens d'un Philoſophe Indien avec un Miſſionaire François ſur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye.* 1755. 2. *T.* 12.) erklärt die Bildung der Erde aus einer ſanften und langſam wirkenden Urſache, aus der beſtändigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Waſſer dünſtet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer ſenket ſich jetzt um 3 Fuſs in 1000 Jahren. Die Berge ſind von Bodenſätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meerſtrömen entſtanden. Aus dem Waſſer ſind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und ſelbſt der Menſch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieſes ſein Syſtem gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küſten des mittelländiſchen Meers. Den Satz, daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, hat er ſehr ſchön und überzeugend dargethan. Alles übrige ſeines Syſtems hat aber de Lüc (Briefe über die Geſch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umſtändlich widerlegt.

e. Wallerius (Phyſiſch-chemiſche Betrachtungen über den Urſprung der Welt, beſonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Urſprung aller Körper aus dem Waſſer her, aus welchem die feſten Körper durch Gerinnungen und Concretionen entſtanden ſeyn ſollen. Er bemühet ſich, dieſe Hypotheſe mit den moſaiſchen Tagewerken in eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philoſophiae. Amſt.* 1650. 4. *P. III. p.* 411.) erſann eine Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen. Nicht als wenn die Welt wirklich ſo entſtanden ſei, ſondern ſie ſei nur ſo beſchaffen, als wenn ſie ſo entſtanden ſei. (P. III. XLVI. p. IV. I.). Er ſtellte ſich nehmlich

vor, Gott habe durch ſeine Allmacht einen groſsen Klumpen Materie zerquetſcht und in Bewegung geſetzt, wodurch eine anſehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Carteſius die Welt vermittelſt ſeiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether beſtand, der aber noch mit vieler groben Materie vermiſcht war, welche endlich eine ganz dunkele Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die gröbſten Theile des Erdſtoffs ſtürzten zuerſt nieder, und bildeten die Erdſchichten und das Waſſer (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinern Theile des Erdſtoffs, welche über dem Waſſer lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnten, ſo wuchs von ihnen ein Bette über das Waſſer zuſammen, das endlich einſtürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. ſqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterſtützt dieſe ſeine Hypotheſe nicht im mindeſten.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. *p.* 40. *ſqq.* vornehmlich aber in ſeiner *Protogaea ſ. de prima facie telluris et antiquiſſimae hiſtoriae vestigiis in ipſis naturae monumentis, diſſ. in Act. Erud. Lipſ. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Urſache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läſst die Erde aus einem gebrannten und ausgeſchmolzenen Körper entſtehen. Der Anfang ſeines Erlöſchens iſt die Scheidung des Lichts von der Finſterniſs und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglaſeten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blaſen d. i. Berge und groſse Höhlen entſtanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünſte aus der Atmoſphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entiére peut être une eſpece d'Oleum perdeliquium. Theodicée*, §. 244.

Waſſer, und löſten die Salze auf; daher das ſalzige Seewaſſer. Bei zunehmendem Abkühlen zerriſs die Rinde, das Waſſer verlief ſich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den erſten Menſchen zu Wohnplätzen dienten. Endlich ſtürzten die höchſten, vormals vom Waſſer bedeckten und alſo ſchon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Waſſer zum zweitenmale über die ganze Erdfläche, ſo entſtand die Sündfluth, bis ſich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin ſich daſſelbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglaſung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Phyſico-theological diſcourſes concerning the primitive chaos, the general deluge and the diſſolution of the world. London*, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederſchlag der feſten Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Waſſer bedeckt war. Er läſst aber bei der Schöpfung durch unterirdiſche Winde und entzündete Dünſte Erdbeben entſtehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Waſſer ſich in den Vertiefungen ſammlen. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkaniſche Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmählige Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaſſete groſse Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockene, die vordem Meeresgrund geweſen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es iſt unmöglich, daſs alle Berge Wirkungen des unterirdiſchen Feuers ſeyn ſollten.

d. D. Hook (*Poſthumous Works, Lond.* 1705. *fol.*) erklärt die Veränderung der Erdfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verlezzung der Schichten, woraus ſie beſtanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltſame Waſſerſtröme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der ſchweren Theile. Beſonders, glaubt er, ſei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entſtanden, wodurch ſich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe ſowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Raſpe (*Specimen hiſtoriae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis inſulis. Amſt.* 1763. 8. *m.*) hat dieſes Syſtem verbeſſert vorgetragen.

e. Moro (Neue Unterſuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italieniſchen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden ſei durch unterirdiſche Feuer entſtanden. Bei der Schöpfung befand ſich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberſt 175 Toiſen oder 1160 Fuſs hoch Waſſer. Am dritten Schöpfungstage lieſs der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und ſo die urſprüngliche oder Felſenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkaniſche Materien um ſich, bildete Schichten davon im Meere, und gab dieſem den ſalzigen Geſchmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwiſchen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*ſecundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern verſehenen Felſenberge (*primarios*) empor, und bildeten unſere Erdſchichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptſt.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unſere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. ſ. w. verändert, woraus ſich erklärt, daſs man ſo viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an ſo vielen Orten verſteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden (II. Th. 26. Hauptſt. ff.).

f. Krüger (Geſchichte der Erde in den älteſten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei groſse Veränderungen der Erde an. Zuerſt war ſie vom Waſſer bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt ſie ihre ſphäroidiſche Geſtalt. Dann brannte ſie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geſchmolzene Materien begraben. Endlich wurde ſie durch Erdbeben erſchüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Geſtalt gaben.

g. Keſsler von Sprengseyſen (Unterſuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, beſonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypotheſe, die der des Moro ſehr ähnlich iſt, nur nimmt er mehr Rückſicht auf die moſaiſchen Erzählungen. Allein es iſt unmöglich, daſs die elaſtiſche Kraft der unterirdiſchen Dämpfe ſolche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen ſind, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Feſtigkeit unterſtützen könnte. Der Bau der Berge iſt offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Juſti (Geſchichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läſst die Erde aus der Sonne entſpringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die urſprünglichen Felſen emporgehoben haben ſoll. Die übrigen Berge leitet er von abwechſelnden Ueberſchwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordiſchen Gegenden kommen. Wiedeburg (Anwendung der Natur und Gröſsenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat dieſes Syſtem umſtändlich widerlegt.

i. Der Graf Büffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre*, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement, To. IX. et X. Paris* 1778. 8) nimmt an, daſs unſere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen von der Sonne abgeriſſenen, Maſſe entſtanden ſei, und, ſeitdem ſie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen geſchmolzenes Glas oder Metall erkaltet, ſo entſtehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blaſen. So entſtanden die urſprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in dieſem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äuſsere Urſache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, ſo haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerſt erreicht, und die Bevölkerung hat alſo von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde muſste endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher ſie in wärmere Gegenden übergehen muſsten. Man ſieht hieraus, wie ſich in unſern Ländern Elephanten- und Rhinozeroskochen finden können, obgleich dieſe Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, daſs die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig iſt, und eben daher rührt, daſs die Erde ein Stück der Sonne iſt. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen ſogar das Gegentheil, auch iſt nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieſes Syſtem umſtändlich.

k. Pallas (*Obſervations ſur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb.* 1777. 4. überſetzt in den Leipziger Sammlungen zur Phyſik und Naturgeſchichte. II. Band) nimmt an, daſs die hohen Granitketten jederzeit Inſeln auf der Oberfläche der Gewäſſer ausgemacht haben, und daſs in den Schichten, die ſich daran anlegten, Kieſe und Vulkane entſtanden ſind. Dieſe alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, ſchmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die erſten Schiefer und Kalkberge, ingleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derſelben, ſie zerſtörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muſchelbänken, und veranlaſsten Bodenſätze von verſchiedener Art. Endlich trieb eine gewaltſame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indiſchen und Stillen Meere herleitet, die Gewäſſer gegen die zuſammenhängenden Bergketten von Europa und Aſien zu, zerſtörte die ſüdwärts derſelben gelegenen Länder, überſtieg die niedrigſten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit ſich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Waſſer wieder in neueröffnete Schlünde abfloſs. Das wird aus der Geſtalt der Meerbuſen, Spitzen des feſten Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umſtänden wahrſcheinlich gemacht.

1. De Lüc (*Lettres phyſiques et morales ſur l'hiſtoire de la terre et de l'homme, adreſſées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye* 1779. *Tomes V. 8. maj.* mit einiger Abkürzung überſetzt unter dem Titel: Phyſikaliſche und moraliſche Briefe uber die Geſchichte der Erde und des Menſchen, an Ihre Majeſtät die Königin von Grofsbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypotheſen ſehr ſcharf geprüft, ſondern auch ein beſſeres Syſtem aufgeſtellt. Er geſteht, daſs er die Urſache der urſprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrſcheinlich jetzt nicht mehr vorhanden ſind. 2) Daſs das Meer ſein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht ſeit ſogar langer Zeit verlaſſen habe. Das alte Meer häufte Bodenſätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermiſcht wurden, welche die Flüſſe aus dem damaligen feſten Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. ſ. w. Das Waſſer filtrirte ſich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaſchichten bildeten, die hin und wieder mit Bodenſätzen des Meers abwechſelten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche ſich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Waſſers und Feuers zugleich ſeyn können. Dies ſind unſere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des urſprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einſturz des Bodens in die vom unterirdiſchen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheuere Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, ſtatt der kalkartigen, nur noch kieſelartige oder ſandige Bodenſätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war ſein letztes Werk. Auf einmal verlieſs es den ſo gebildeten Boden unſerer feſten Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einſturze des alten feſten Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über groſse Höhlen waren. Das Waſſer hatte ſich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Exploſionen veranlaſſet, die Gewölbe ſtürzten nieder, das feſte Land verſchwand, das Waſſer breitete ſich darüber aus, ohne doch den ſandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerſtören, und die Meeresfläche ward dadurch ſo niedrig, daſs unſre jetzigen feſten Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen deſſelben erfolgen bloſs aus particularen und localen Urſachen. Die Revolution, welche das Meer in dieſen neuen Zuſtand verſetzt hat, muſs alle Theile des feſten Landes, in welchen die Schicht der vegetabiliſchen Erde von gleicher Stärke iſt, zu gleicher Zeit betroffen haben. Dieſe Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Waſſer verlaſſen waren, machte das unterirdiſche Feuer neue Exploſionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach dieſem Feuer bald an Nahrung, es verloſch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten ſich neue Vulkane, und bildeten die vulkaniſchen Archipelagen. Dies iſt die groſse Revolution, welche die Geſchichte unſrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit dieſem Syſtem ſtimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. *ſq.*) in den Hauptſätzen, daſs unſer Land Meeresgrund geweſen, und durch Einſtürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen ſei, völlig überein, obgleich ſeine Abhandlung bereits 1753 geſchrieben iſt.

m. Gerhard (Verſuch einer Geſchichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läſst den Schöpfer bloſs Kieſelerde, Feuer und Waſſer hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebſt Thon, Oelen, Schwefel und Kieſen entſpringen, dann aber durch Gährung und Niederſchlag der Schichten ſich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieſer Archäologe läſst alſo alles chemiſch, ſo wie Descartes alles mechaniſch, entſtehen. Beides iſt nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Rufsworm (Von Entſtehung, Bildung, Umbildung und Beſtimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde ſei Anfang eine bloſse Waſſerkugel geweſen, welche zuerſt Fiſche hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entſtanden ſei, die ſich geſetzt, und den feſten Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaſſet, die Bewegung des Waſſers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden ſei. Endlich ſei die Erde über das Waſſer hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgeſetzt worden. Das Waſſer nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und ſo werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerſchmelzen.

6. So viel iſt aus Beobachtungen gewiſs, daſs die Erde ehedem anders als jetzt ausgeſehen hat (ſ. *A. F. v. Veltheim Etwas über die Bildung des Baſalts und die vormalige Beſchaffenheit der Gebirge in Deutſchland. Leipzig* 1787. *gr.* 8.), daſs unſere Länder ehedem Mee-

resgrund gewesen sind *), welches ausser Maillet, Hollmann, Büffon und de Lüc, auch Lehmann (Versuch einer Geschichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, dass eine einzige Ueberschwemmung, also auch die von Mose erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, dass die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfläche einen sehr grosen Antheil haben, und dass überhaupt sehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltsam, theils allmählig wirkende Ursachen zusammengekommen sind, um die Erdfläche zu dem, was sie jetzt ist, zu bilden.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).

Lulof. Einleit. zu der math. phys. Kenntnis der Erdkugel 18. Hauptst. S. 355 ff.

Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abschn. §. 773. ff. S. 690. ff.

Bergmann. Phys. Beschr. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.

De Lüc phys. und moral. Briefe über die Gesch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.

Gehlers phys. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S. 53 ff.

Burnet Telluris theoria sacra. lib. I. cap. V. sqq.

Carteſii Principia Philoſophiae. P. III. et IV.

Leibnitz Theodicée. §. 244. 245

Moro. Neue Untersuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, architectonique. Die Kunst der Systeme, oder die Lehre des Scientifischen

---

*) — — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*
Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,
Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras:
Et procul a Pelago conchae iacūere marinae.
Et vetus inventa est in montibus anchora summis
Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. sq.

in unſerer Erkenntniſs überhaupt. Es läſst ſich nehmlich unſere Erkenntniſs ſo zuſammenſtellen, daſs zwiſchen den einzelnen Theilen derſelben kein nothwendiger Zuſammenhang iſt, dies nennt man eine rhapſodiſche Zuſammenſtellung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Aggregat aus; ſie läſst ſich aber auch ſo zuſammenſtellen, daſs jeder Theil um aller übrigen willen an ſeiner Stelle ſtehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, ſo daſs alle zuſammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine ſyſtematiſche Verknüpfung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Syſtem aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines ſolchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunſt nun, ein ſolches Syſtem hervorzubringen, heiſst die Architectonik, ſie iſt alſo ein Zweig der Lehre von der Behandlung unſrer Erkenntniſs (der Methodenlehre) und iſt noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine ſolche Architectonik für alle Erkenntniſs aus reiner Vernunft entworfen. Hier iſt alſo ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkenntniſs die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Syſtems aller Erkenntniſs aus reiner Vernunft enthält; und dieſes Syſtem hat er in der Critik der reinen Vernunft in ſeinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat ſchon eine Architectonik (1764) geſchrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es iſt ein eigenes metaphyſiſches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen ſchien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphyſik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphyſik, Metaphyſik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert ſagt (Vorrede XXVIII): „es iſt in ſo fern ein Abſtractum von der Baukunſt, und hat in Abſicht auf das Gebäude der

menſchlichen Erkenntniſs eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die erſten Fundamente, auf die erſte Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und ſo bezogen wird, daſs man ſich vorſetzt, daraus ein zweckmäſsiges Ganzes zu machen.“ Wir ſehen hieraus, daſs Baumgarten das Gebäude der metaphyſiſchen Erkenntniſs ſelbſt, Lambert dieſes Gebäude nebſt der Kunſt es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verſtehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollſtändige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunfterkenntniſs nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntniſsvermögen, aus welchem Erkenntniſſe entſpringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden ſind, aber nicht aus denſelben entſpringen, ſondern durch unſer Erkenntniſsvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Dieſe Erkenntniſſe ſollen nun, durch die Architectonik derſelben, alle erſchöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgeſtellt werden, wie ſie nach Anweiſung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unſrer Erkenntniſs aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verſchiedenen Erkenntniſsvermögen entſpringen (C. 863).

3. Architectoniſch iſt dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniſs beilegt, wenn ſie nach der Idee eines ſolchen ſyſtematiſchen Ganzen behandelt wird. So ſpricht Kant von einer architectoniſchen Einheit, d. i. einer ſolchen Einheit der Erkenntniſs, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entſpringt, im Gegenſatz gegen techniſche Einheit, welche entſtehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieſer oder jener zufälligen Abſicht verbindet, z. B. daſs man es am beſten überſehen, oder am leichteſten behalten, am bequemſten vortragen kann (C. 861). Ein architectoniſcher Plan iſt ein Plan, der nach Principien entworfen iſt. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transſcendentalphiloſophie

architectoniſch, d. h. ſie giebt aus einem Vernunftprincip, nehmlich daſs ein ſehr wichtiger Theil unſerer Erkenntniſs aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt hervorgehet, und daſs die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung ſich darauf gründet, den Plan zu einer Wiſſenſchaft von den Erkenntniſſen, die unmittelbar aus dem Erkenntniſsvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollſtändigkeit und Gültigkeit ſolcher Erkenntniſſe, die bei der Geneſis (Erzeugung) der Erfahrung derſelben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntniſſe *a priori* heiſsen, ſ. *a priori* (C. 27). Die Aufmerkſamkeit, die man auf eine Wiſſenſchaft wendet, welche man Theilweiſe ſtudirt hat, iſt dann architectoniſch, wenn man ſich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu faſſen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen iſt, unter dieſe Idee zu bringen, und ihnen nach derſelben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechſelſeitigen Zuſammenhang untereinander zu beſtimmen (P. 18). Die menſchliche Vernunft iſt architectoniſch heiſst, ſie iſt ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unſere Erkenntniſs unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und ſo zu einem Syſtem zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniſs, die dieſem Syſtematiſchen aller unſerer Erkenntniſſe hinderlich iſt; alles hingegen, was demſelben beförderlich iſt, deſſen Daſeyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectoniſches Intereſſe für ſie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Syſtems aller Urſachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 502. 503. Methodenl. III. Hauptſt. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectoniſch.

S. Architectonik.

Ariſtokratie,

Adelsgewalt, *concilium ſ. curia multorum.* Diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo mehrere unter ſich verbundene Menſchen, die einander gleich ſind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und alſo zuſammen die Herrſchergewalt (Souveränität) beſitzen, ohne daſs Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieſer Geſellſchaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeiniglich ſind dieſe Menſchen aus gewiſſen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demſelben ſeine Regierungsmitglieder zu geben (*ariſtocratia ſucceſſiva*). Der Venetianiſche Staat giebt das bekannteſte Beiſpiel von Ariſtokratie. Aber auch Frankreich iſt, ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nach, eine Ariſtokratie (*ariſtocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrſchergewalt beſitzen, beſtehen aus vielen Perſonen, und doch nicht aus allen Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, ſeyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Ariſtokratie ſei es ſchwerer, zu einer rechtlichen Verfaſſung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie iſt aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloſs darin recht, daſs es in einer Ariſtokratie ſchwer iſt. Die gröſsere Anzahl der Regierungsmitglieder ſchwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrſcher-Wille iſt alsdann ſehr getheilt, und ſehr verſchieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher ſchwerer auf den Willen des Staatsoberhaupts. Wo die Zahl der Herrſchenden groſs iſt, da giebts eine Menge von Factionen, weil ſich der Herrſcher-Wille Aller gar zu leicht in den übereinſtimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöſet, und ſo durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgeſetzt wird, welches dem rechtlichen Zuſtande entgegen iſt. So iſt es alſo in der Ariſtokratie ſchwerer, als in der Monarchie, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfaſſung zu gelan-

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemeſſen ſeyn.

3. Hobbes ſchrieb 1646 zu Paris ſein Buch vom Bürger. (*Elementa philoſophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburienſi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrſchungsarten des Staats. Die Ariſtokratie, ſagt er, iſt diejenige Beherrſchungsart, wo die Oberherrſchaft (*ſummum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) iſt. Mit dieſer Beherrſchungsart iſt alſo das Characteriſtiſche verbunden, daſs nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieſes Senats ſind; ſondern nur ein gewiſſer Theil derſelben, welcher der Adel (*Optimates*) heiſst. Dieſer Adel kann nun entweder Geburtsadel ſeyn, d. i. derjenige, der da macht, daſs man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entſteht, daſs man Mitglied des Senats iſt. Von dem erſtern geben die römiſchen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Raths der fünf hundert und des Raths der Alten in Frankreich das Beiſpiel. Der erſtere kann auch der herrſchende Adel, der letztere der Herrſcheradel heiſsen. Wenn einige alte politiſche Schriftſteller, auſser der Ariſtokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrſchaft Weniger, ſo iſt das keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Hobbes ſagt, der Name Oligarchie rührt von den Ariſtokratenfeinden her; denn die Menſchen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenſtände, ſondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haſs, u. ſ. w. auszudrücken. Dieſe Gewohnheit macht, daſs der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Ariſtokratie heiſst, ſo daſs dieſe verſchiedenen Namen nur die verſchiedene Denkungsart über dieſe Form der Beherrſchung ausdrücken. Dieſe verſchiedene Benennung drückt alſo keine Verſchiedenheit der Sache aus.

4. Die moraliſchen und politiſchen Verſuche des D. Hume enthalten unter andern einen Verſuch, in welchem bewieſen wird, daſs die Staatskunſt die Form einer Wiſſenſchaft annehmen kann. In demſelben ſtellt

er den Satz als Axiom auf, daſs die beſte Ariſtokratie einen Adel ohne Vaſallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundſätzen der Moral und Politik (aus dem Engliſchen des M. Payley überſetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet ſich etwas über die verſchiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrſchungsarten verſtanden werden, wovon die zweite die ariſtokratiſche iſt. Die ariſtokratiſche Form, heiſst es, iſt diejenige, wo die geſetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Verſammlung zukömmt, welche Verſammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder erſetzt, oder neue in ihre Stelle nach beſtimmten Succeſſionsgeſetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abſtammung aus gewiſſen Familien, auf den Beſitz eines gewiſſen Vermögens oder beſtimmter Ländereien, oder endlich auf perſönliche Rechte oder Eigenſchaften geſehen wird. Dieſes Buch beurtheilt aber den Werth der Ariſtokratie nicht nach dem Rechte, ſondern nach den aus ihr entſpringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Ariſtokratie in demſelben aufgezeichnet.

5. Unter den neueſten Politikern hat Rouſſeau durch ſeinen geſellſchaftlichen Vertrag das meiſte Aufſehen erregt. Beſchreibungen der Beherrſchungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrſchungsarten unterſucht er im dritten Kapitel, wo es heiſst, die Regierung kann ſich in die Hände einer kleinen Anzahl zuſammenziehen, ſo daſs es mehr bloſse Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; dieſe Form führt den Namen der Ariſtokratie. Rouſſeau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des geſellſchaftl. Vertrags) von der Ariſtokratie. Er behauptet, die erſten Geſellſchaften hätten ſich ariſtokratiſch beherrſcht, und die Ariſtokratie ſei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite ſei die beſte Ariſtokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Beſten (ἄριστοι, *optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philoſophiſchen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verſchiedenen Perſonen, welchen die Majeſtät übertragen wird; und 2.) nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie ſie dieſe Perſonen, dem Vertrage nach, ausüben, iſt ganz richtig; das erſte iſt die Form der Beherrſchung, welche entweder Autokratie, Ariſtokratie oder Demokratie iſt; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikaniſch oder despotiſch iſt. Jacob (a. a. O. §. 772) ſagt: „wenn die höchſte Gewalt einer Verſammlung gewiſſer vornehmer Reichsbürger zukömmt, ſo heiſst die Verfaſſung Ariſtokratie. Die Geſellſchaft der Bürger, welcher die Majeſtät zukömmt, heiſst der ſouveraine oder höchſte Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumſchränkt (*ariſtocratia pura*) oder beſchränkt iſt, und in der Ausübung der Majeſtätsrechte an gewiſſe poſitive Bedingungen gebunden ſeyn kann (*ariſtocratia temperata*).

6. Die ariſtokratiſche Staatsform iſt aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt, nehmlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Geſetzgeber) zu einander, um zuſammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieſes Souveräns zum Volke. (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abſchnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. § 51. S. 209.
Hobbes. Elementa philoſophica de cive. Imper. Cap. VII. pag. m. 113. ſq.
D. Hume Eſſais moraux et politiques, IV. Eſſai. pag. m. 37.
Garve. Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.
Rouſſeau Le Contract ſocial, liv. III. ch. 3—8.
Jakob. Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht. §. 758. 772.
Walch. Philoſophiſches Wörterbuch. Art. Ariſtokratie.

Ariſtoteles,

Αριστοτελης, *Ariſtoteles*, *Ariſtote*, wurde im erſten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Chriſti Geburt zu Stagira in Macedonien gebohren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Groſsvaters Alexanders des Groſsen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre ſeines Alters ſtudirte Ariſtoteles unter Plato die Philoſophie. In ſeinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und ſeinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, ſtand Ariſtoteles in groſsen Gnaden. Noch vor ſeines Zöglings Feldzuge nach Aſien ging er nach Athen, und lehrte daſelbſt die Philoſophie. Er ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem; dieſe Schule hieſs die peripatetiſche (wandelnde), weil Ariſtoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er ſtarb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Chriſti Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demoſthenes ſtarb, und im 63. Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „daſs die Logik ihren ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läſst ſich daraus erſehen, daſs ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, daſs ſie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man den Inhalt der logiſchen Schriften des Ariſtoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unſrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von dieſem Inhalt dieſer Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſind:

a. ſein Buch von der Erklärung (περι ἑρμηνειας). Unter der Erklärung verſteht aber Ariſtoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. ſ. w., ſondern die Art, ſich ſo gegen einen Andern über unſre Vorſtellungen auszudrücken, daſs dieſer uns vollkommen verſtehen kann. Nach dem Ariſtoteles beſtehet ein Vernunftſchluſs aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein ſolcher Theil iſt nun entwe-

der einfach oder zusammengesetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heisst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieser bestehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heisst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entsteht endlich die Rede. Von allen diesen logischen Gegenständen handelt nun Aristoteles in diesem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verstehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Casus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts ist, und redet von den Zeitwörtern an und für sich. Er handelt sodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerspruch; von den Entgegensetzungen und den Widersprüchen zwischen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antithese, wo nicht blos eine Bejahung oder Verneinung ist; von den Antithesen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antithese der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Synthesis) und Trennung (Diäresis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengesetzten Sätzen. Dann folgt

b) seine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abschnitte hat.

I. Buch. 1. Abschnitt: trägt in 40 Kapiteln die Lehre von Entstehung des Syllogismus oder dem Schlusse vor, und zwar zuerst, wie die Schlüsse gemacht werden, welches er die Synthesis oder Genesis derselben nennt; dann wie wir es bewirken können, dass wir sie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derselben; endlich wie sie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln sind. Er handelt also von dem Satze, Terminus, Schlusse und seinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rücksicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüsse in der ersten Figur; von den Schlüssen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüsse; von den Schlüs-

sen, in welchen beide Vordersätze Nothwendigkeit haben, und von denen der ersten zweiten und dritten Figur, da der eine Vordersatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüssen in der ersten mit zufälligen Vordersätzen; von den Schlüssen mit vermischten, nehmlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vordersatz; von den Schlüssen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vordersätzen; von den Schlüssen mit einem in Ansehung der Zufälligkeit unbestimmten und einem zufälligen Vordersatz in der zweiten Figur; von den Schlüssen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vordersatz in der zweiten Figur; von den Schlüssen mit zwei zufälligen, einem absoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vordersatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüsse und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vordersätze in den Schlüssen und den Prosyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Auffindung der Vordersätze zu den Schlüssen; von den zu etwas Unmöglichen führenden und andern hypothetischen Schlüssen; von der Eintheilung; von der Analyse der Schlüsse in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyse der hypothetischen Schlüsse; von der Analyse der Schlüsse aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abschnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem schon vorhandenen Schlusse vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüsse, und dass es keine Beweise als durch Schlüsse gebe, dass Induction, Enthymema und Beispiel u. s. w. nichts anders als Schlüsse sind. Er handelt also von den Schlüssen, die auf mehreres schliessen; von einem wahren Schlusssatz aus falschen Verdersätzen in der ersten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweise in diesen Figuren; von der Umkehrung der Schlüsse in diesen Figuren; von dem apagogischen Schluss in diesen Figuren; von dem Unterschied zwischen einem ostensiven und apagogischen Schlusse in allen Figuren; von dem Schlusse aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schlusses, wenn man sagt: darum ist

es noch nicht falſch; von dem falſchen Grunde; wie man hindern könne, daſs nicht gegen uns geſchloſſen werde; vom Elenchus oder dem Schluſſe des Widerſpruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der erſten Figur; von der Induction, dem Beiſpiel, der Ablenkung, Inſtanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüſſen aus der Phyſiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abſchnitten die Natur, Kraft und Eigenſchaft des Beweiſes vor; in dem 1. Abſchnitte im Allgemeinen und im 2. Abſchnitte ausführlicher.

1. Abſchnitt. Daſs es Beweiſe giebt; von der Wiſſenſchaft, dem Beweiſe und ſeinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für ſich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit; von den Beweiſen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonſtrabeln Principien; von den Principien, Fragen und Auflöſungen; von dem Unterſchiede zwiſchen Beweis und Wiſſenſchaft; von der zum Beweiſe bequemſten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwiſſenheit; von dem Beweiſe ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der beſten Beweisart; von der Gewiſsheit und Einheit der Wiſſenſchaft; von Dingen, die nicht zu beweiſen ſind; von den verſchiedenen Principien der Schlüſſe; von der Verſchiedenheit zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung; vom Scharfſinn.

2. Abſchnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterſchied zwiſchen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schluſsſatz eines Schluſſes; von der Aufſuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweiſe der Erklärung durch eine andere; von der Aufſuchung der Erklärung; vom Beweiſe der Urſache; von dem Beweiſe der Urſache, die die Wirkung nicht gleich bei ſich hat; vom Zirkel im Erklären und ſeinem Beweiſe; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a poſteriori*; Vorſchriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung; von dem Urſprung der Kenntniſs der Principien.

c. In der Topik handelt Ariſtoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweiſe über etwas zu disputiren hernehmen können; ſie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunſt Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrſcheinlichen.

1. Buch. Vom Schluſſe und ſeinen Arten; vom Nuzzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geſchlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art daſſelbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectiſchen Satze, von der dialectiſchen Aufgabe und der dialectiſchen Theſis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterſcheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verſchiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu ſolchen Vorſtellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweiſen, daſs das Gegentheil worin enthalten ſei; Oerter, die zur Prädicirung des Geſchlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beſchaffenheit der Zeit, worin etwas iſt, und der Vielnamigkeit hergenommen ſind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengeſetzten, von verbundenen Begriffen, dem Urſprung und Untergang, der Wirkung und Zerſtöhrung hergenommen ſind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zuſatze, von dem, was auf irgend eine Art iſt, zu dem, was an und für ſich iſt.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweiſen, daſs etwas wünſchenswerther oder beſſer ſei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweiſen, daſs etwas zu wählen oder zu fliehen ſei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geſchlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. ſ. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding daſſelbe oder etwas verſchiedenes ſei. Von den Gründen, die Erklärung zu beſtätigen; von dem Nuzzen dieſer Argumente, der Beſtätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectiſchen Anordnung und Frage, der dialectiſchen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweiſes, dem einleuchtenden und falſchen Beweiſe, der Petitio Principii und der dialectiſchen Uebung.

d. In dem Buche von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung handelt Ariſtoteles von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweiſe, dem Zweck der Sophiſten, und den Scheinwiderlegungen, die ſowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Verſteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schluſſe; von den Arten zu hintergehen, den verſchiedenen Arten widerlegender Schlüſſe und ihren Gründen; von der Eintheilung der falſchen Beweiſe in ſolche, die die Worte, und in ſolche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verſchiedener Arten der Schlüſſe, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falſche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der ſophiſtiſchen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieſer Unterſuchung; der Scheinauflöſung und der wahren Auflöſung; von der Auflöſung der Trugſchlüſſe aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweiſe aus der Figura Dictionis, aus den Accidenzen, aus dem, was abſolut oder verhältniſs-

weiſe iſt, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der Petitio Principii, aus den Folgerungen, aus dem Zuſatz; von der Auflöſung der Beweiſe, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daſs man daſſelbe öfters ſagt; von der Auflöſung der Solöcismen; von der Schwierigkeit, die Art des Trugſchluſſes zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir ſehen aus dieſem Inhalt des ganzen Ariſtoteliſchen Organons, daſs es die ganze Logik in ihrer gröſsten Vollſtändigkeit enthält; daſs aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gekannt, und daher alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniſs u. ſ. w., alle pſychologiſchen Unterſuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. ſ. w. und alle anthropologiſchen Unterſuchungen über den Einfluſs des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. ſ. w. davon ausgeſchloſſen habe.

4. Ariſtoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geſchrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Buch iſt, indem es nicht mehr das formale Denken, ſondern Begriffe *a priori* betrifft. Ariſtoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Abſicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er ſich in der Ausführung gar ſehr von Kant darin, daſs er die Quelle dieſer Kategorien nicht kannte, und daher ſie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter ſie aufnahm. Er hat nehmlich 10 Kategorien. Er ſchloſs nach Buhle ſo: das Ding iſt entweder das erſte oder aus dem erſten entſtanden. Was das erſte iſt, iſt es entweder an und für ſich, oder im Verhältniſſe mit andern. Das Ding an und für ſich giebt die Kategorie der Subſtanz. Das Ding im Verhältniſſe entſteht entweder aus der Materie der Subſtanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Subſtanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältniſſe der Subſtanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem erſten entſtanden iſt, entſpringt entweder von der Subſtanz mit der Quantität, oder von der Subſtanz mit der Qualität, oder von der Subſtanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Subſtanz mit der Quantität an einem Ort iſt, entſtehet die Kategorie Wo; in wie fern ſie in der Zeit iſt, die Kategorie Wann. Aus der Subſtanz mit der Qualität verbunden entſpringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Subſtanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Subſtanz mit der Relation der Theile des Körpers unter ſich entſteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeuſserlichen die Kategorie haben. Ariſtoteles iſt aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit ſich einig, und läſst zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden ſind aber keine Stammbegriffe, ſondern abgeleitete Begriffe, denn ſie ſetzen die Stammbegriffe Subſtanz, Urſache und Wirkung voraus, ſ. Kategorie.

4. Ariſtoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er ſahe ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente hinzuzuthun, nehmlich das Entgegengeſetzte, das Eherſeyn, das Zugleichſeyn, die Bewegung und das Beſitzen. Allein dieſe liegen doch zum Theil ſchon in jenen, z. B. Eherſeyn und das Zugleichſeyn ſind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung iſt gar ein empiriſcher Begriff, der nur durch Erfahrung möglich iſt. Allein dieſe Zuſammenraffung der Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes geſchahe wohl nicht ſo ſyſtematiſch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da ſie eigentlich alle Stammbegriffe ſind. Man ſieht endlich aus dieſer Ableitung nicht die Vollſtändigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Ariſtoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für ſeine Unterſuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieſer Seite Beifall verdienen. Auch blieb ſeine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daſs ſie, bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen worden iſt (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 105. 107.

Deſſ. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτέλης. *Ariſtotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam verſionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti* 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geſchichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geſchichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

Art,

modus. Die innere zufällige Beſchaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig beſtimmt werden kann. Die zufällige Beſchaffenheit iſt ein ſolches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muſs, das man ſich aber doch als möglich in ihm vorſtellen kann. So iſt das Merkmal gelehrt eine zufällige Beſchaffenheit des Begriffs eines Menſchen, aber auch zugleich eine Art, wie Menſchen an und für ſich, ohne ſie mit andern Dingen zu vergleichen, alſo innerlich beſchaffen ſeyn, und daher beſtimmt werden können.

2. Kant ſagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrags, das heiſst hiernach, wenn man ſeine Gedanken vortragen will, ſo iſt es möglich, dieſelben zu dem Ende, nach einem bloſsen Gefühl, oder nach beſtimmten Grundſätzen zu ordnen; das erſte heiſst die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig iſt, welche Zuſammenſtellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus ſo genöthigt iſt, daſs der Vortrag ohne dieſe Zuſammenſtellung aufhören würde Vortrag zu ſeyn, und dennoch dieſe Beſchaffenheit des Vortrags im Vortrage

ſelbſt und nicht in etwas auſser demſelben liegt, ſo heiſsen dieſe Zuſammenſtellungen Arten (der Beſtimmung) des Vortrags, oder *Modi* deſſelben.

3. Eben ſo giebt es dreierlei Arten der Zeitbeſtimmung, oder drei *modi* der Zeit, die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichſeyn (C. 219). Etwas kann zu jeder Zeit ſeyn, es kann aber auch erſt auf etwas anderes folgen und alſo entſtehen und vorgehen, und daher mit andern zugleich ſeyn oder nicht. Alles dieſes ſind Beſchaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, ſelbſt wegfallen, folglich Beſchaffenheiten, wie die Zeit beſtimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich beſtimmt, nicht im Verhältniſſe zu etwas anderm. Dieſes ſcheint zwar bei der Folge und dem Zugleichſeyn nicht gleich ſo, vielmehr ſcheint es, als ſei hier ein Verhältniſs zwiſchen dem, was auf das Andere folgt, und dieſem Andern, oder zwiſchen den beiden Dingen, die zugleich ſind. Allein hier iſt nicht die Rede von dieſen beiden Verhältniſſen, ſondern von dem Hintereinanderſeyn der Zeiträume, in denen ſich beide auf einander folgende Dinge befinden, und von der Congruenz der Zeiträume, in denen ſich die Dinge befinden, welche zugleich ſind. Folglich ſind die genannten Zeitbeſtimmungen innerlich, obwohl zufällige Beſchaffenheiten der Zeit oder *modi* derſelben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.
Deſſ. Crit. der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 219.
Kieſewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, articulation, Gliederung. Dieſen Namen, der auch ſo viel, als das Ausſchlagen eines Baums, oder daſs er neue Reiſer bekömmt, bedeutet, legt Kant der Ableitung aller Zweige einer Wiſſenſchaft aus einer einzigen Idee derſelben bei, wodurch

das Ganze eine syſtematiſche Einheit bekömmt, und nicht ein bloſses Aggregat iſt, ſ. Aggregat. Man könnte es im Deutſchen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichſam dasjenige für das Ganze ſind, was die Glieder für den Körper ſind. Man kann daher ſagen, das Syſtem iſt gegliedert, d. i. ſeine Theile ſind nicht willkührlich, ſondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher ſie entſpringen, zuſammengeſetzt. Dieſe Glieder müſſen ſodann wieder gegliedert ſeyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entſpringen. Leider haben wir jetzt noch kein ſo gegliedertes Syſtem der Philoſophie, vielmehr iſt bisher alles in derſelben rhapſodiſtiſch zuſammengeſetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphyſik nicht ſowohl den Namen eines Syſtems, als vielmehr einer metaphyſiſchen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwiſchen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines ſolchen Syſtems geliefert, und dadurch das beſte Beiſpiel einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit gegeben.

3. Zu dieſer Articulation gehört nun die Beſtimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wiſſenſchaft;

B. der Vollſtändigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieſer Theile im Syſtem;

D. des Umfangs und der Grenzen dieſer Theile, mit völliger Gewährleiſtung derſelben.

4. Die Folge einer ſolchen richtigen Articulation iſt, daſs man, wenn man die übrigen Theile kennt, ſogleich den fehlenden vermiſst, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu groſsen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transſcendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine ſolche Articulation der Philoſophie angegeben. Die Idee der Philoſophie, aus der ſich alle

Zweige derſelben ergeben, iſt die einer möglichen Wiſſenſchaft aller rationalen Erkenntniſs aus Begriffen. Hier wird alſo, durch die Idee ſelbſt, beſtimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philoſophie, denn

a. ſie betrifft alle Erkenntniſs, die aus Begriffen möglich iſt;

b. ſie ſchlieſst dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die hiſtoriſche Erkenntniſs, und behält nur die rationale Erkenntniſs aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematiſche Erkenntniſs, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniſs aus der Conſtruction der Begriffe.

B. die Vollſtändigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniſs aus Begriffen iſt nichts anders, als die Erkenntniſs der Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenſtände der Erkenntniſs (Natur), und

b. für die Gegenſtände des Willens (Freiheit).

Hieraus entſpringen alſo die beiden Hauptzweige der Philoſophie, der theoretiſche und practiſche.

C. die Stelle dieſer Theile im Syſtem. Denn daſs im Syſtem die theoretiſche Philoſophie der practiſchen vorgehet, folgt daraus, daſs die practiſche das zum Gegenſtande hat, was da ſeyn ſoll, die theoretiſche hingegen das, was da iſt; da nun die Geſetze deſſen, was da iſt, die Bedingungen deſſen ſind, was da ſeyn ſoll, und die Bedingungen vor dem, durch ſie, Bedingten hergehen müſſen, ſo muſs auch die theoretiſche Philoſophie der practiſchen vorangehen. Ganz anders aber iſt es mit dem Range beider Wiſſenſchaften, wenn ſie ihrem Intereſſe nach geſchätzt werden, ſ. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philoſophie, in Anſehung ſeines Umfangs und ſeiner Grenzen.

a. Die theoretiſche Philoſophie umfaſst alles, was aus bloſsen Begriffen erkannt und bewieſen werden kann;

nur giebt ſie nicht die *Data* an, ſondern erklärt ſie bloſs, auch erklärt ſie nichts, deſſen Erklärung auf Darſtellung in der Anſchauung beruhet; ſie erklärt die aus dem Willen entſpringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, daſs ſie nicht anders ſeyn konnten, folglich bekümmert ſie ſich nicht darum, wie ſie nach einem andern Geſetz (dem practiſchen, das ihr fremd iſt) ſeyn ſollten.

b. Die practiſche Philoſophie hingegen bekümmert ſich um keine Naturphänomene, ſondern richtet oder gebietet die Willensäuſserungen nach einem eigenen Geſetz, das einen freien Willen vorausſetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entſpringt, ſeyn ſollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupſt. S. 861. 862. ff.

Aſſertoriſcher

Imperativ. S. Imperativ.

Aſſertoriſches

Urtheil. S. Urtheil.

Aſſociation.

S. Vergeſellſchaftung.

1. Atomus,

ἄτομος, *atomus*, *atome*. Das Element des Zuſammengeſetzten, das folglich nicht zuſammengeſetzt wäre, weil es übrig bleiben müſste, wenn alle Zuſammenſetzuung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich iſt, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, ſ. Theilung. Kant unterſcheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Subſtanz gegeben ſeyn ſoll, z.

B. die Seele; dahingegen Atomus das Einfache iſt, auf welches man kommen ſoll, wenn alle Zuſammenſetzung aufgehoben würde, und welches alſo mittelbar, nehmlich in dem Zuſammengeſetzten gegeben iſt.

b. von Atomus in dem Sinn der Alten, nach welchem es ſo viel heiſst, als ein Klümpchen Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zuſammengeſetzt wäre, und das ſich die Alten als erſtes Beſtandtheil der Materie dachten, ſ. den folgenden Artikel, Atomus.

2. Das Wort iſt griechiſch, und ſtammt ab von α (a) nicht und dem Zeitwort τεμνω (temno) ich zerſchneide, theile, und heiſst alſo etwas Untheilbares, folglich hier darum, weil alle Zuſammenſetzung aufgehoben iſt. Im folgenden Artikel heiſst es ein Untheilbares, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkſtelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zuſammengeſetzt iſt.

3. Kant zeigt, daſs, wenn man die materielle Welt für ein Ding an ſich nimmt, es ſich eben ſowohl beweiſen laſſe, daſs es ſolche Atomen gebe, als daſs es keine gebe. S. Monas.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinſtes Theilchen. Ἄτομος, ἀδιαιρετον σωμα, σωμα σμικροτατον, λεπτυτατόν ἀμερης σωμα, θραυσμα ἐλαχιστον, λεπτομερης σωμα, μεγεθος ἀδιαιρετον, Μονας, σωματιον σμικρον, ὀγκος, ψηγμα ἐλαχιστον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indiviſibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum phyſicum, corpusculum, corpus inſectile, molecula. Atome, molécule.* Ein kleiner Theil der Materie, der phyſiſch untheilbar iſt. Phyſiſch untheilbar wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zuſammenhingen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch ſeine Figur von andern

ſpecifiſch verſchieden gedacht wird, heiſst ein erſtes Körperchen (N. 100).

2. Daſs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel ſehr weit treiben können, iſt bekannt. Aber ob dieſe Theilung ohne Ende fort möglich ſei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil ſich nicht nur, bei fortgeſetzter Theilung, die Theilchen unſern Sinnen bald entziehen, ſondern weil eine Fortſetzung ohne Ende kein Verſuch iſt, den wir anſtellen können. Ob man alſo endlich auf gewiſſe letzte körperliche Theile, die an ſich ſelbſt und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar ſind, auf Atomen kommen müſſe, oder ob die Materie ohne Ende theilbar ſei, iſt eine hierher gehörige ſpeculative Frage, welche die critiſche Philoſophie beantwortet. Sie lehrt nehmlich, daſs man beides ſtrenge beweiſen könne, wenn man vorausſetze, daſs die Materie ein Ding an ſich ſei, ſ. An ſich und Monas. Sie zeigt aber auch, daſs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erſcheinung) ins Unendliche gehe, beweiſet die Wahrheit dieſer Behauptung auf das ſtrengſte, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S den folgenden Artikel Atomiſtik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinſtituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinſten Theilchen (*Molécules*) zuſammengeſetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundſatz annimmt, und ſchloſs mit der Aeuſserung, daſs die kleinſten Theilchen bei jeder Zuſammenſetzung nothwendig einfach und für ſich beſtehend ſind, und daſs die Verſchiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verſchiedener Arten kleinſter Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhängé (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen dieſe Behauptungen ſtreitet die critiſche Philoſophie. S. auch Atomiſtik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterariſch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomiſtik,

Corpuſcularphiloſophie, *atomiſtica*, *philoſophia ſ. phyſica corpuſcularis.* Die Erklärungsart der Erſcheinungen, welche Körper heiſsen, aus der Zuſammenſetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus. Dieſe Bedeutung des Worts Atomiſtik hielt Kant ab, der Behauptung, daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, (welche Behauptung transſcendental iſt, weil ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen würde,) den Namen der transſcendentalen Atomiſtik beizulegen. Auch iſt bei dieſer Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptſache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) dieſe Erklärungsart auch die mechaniſche Naturphiloſophie, weil ſie die Verſchiedenheit der Materien aus der Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile oder Körperchen (ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (τα ἀδιαιρετα και το κενον, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Dieſe Erklärungsart iſt der Mathematik am fugſamſten, weil dieſe es gemeiniglich bloſs mit ausgedehnten (ſelten mit intenſiven) Gröſsen zu thun hat, die für die mathematiſche Behandlung am bequemſten ſind. Daher haben beſonders die mathematiſchen Naturlehrer ſich für dieſes Syſtem erklärt, und es hat vom alten Domocrit an, der daſſelbe zuerſt am deutlichſten lehrte, bis auf Carteſius, der demſelben in neuern Zeiten die meiſten Anhänger erworben, und ſelbſt bis zu unſern Zeiten immer ſein Anſehn und ſeinen Einfluſs auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für dieſe Meinung, daſs alle Materie aus untheilbaren Körperchen zuſammengeſetzt ſei, haben ſich ſchon vor Democrit viele Philoſophen erklärt. Moſchus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerſtörung der Stadt Troja lebte, ſoll der Erfinder dieſes Syſtems ſeyn. (*Strabo Geogr. lib. XVI. p.* 531.). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris, Carmin. XV. v.* 94. *p.* 359. *edit. Sirmondi*, wo aber Archelaus ſtatt Arceſilas geleſen werden muſs), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (ſ. Anaxagoras), Aſklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phyſ. Sect.* 363.), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Ariſtoteles ſagt, daſs faſt alle alte Phyſiker Anhänger dieſes Syſtems geweſen wären (*de ſenſu et ſenſibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zuſätze zu deſſelben Syſtem (*Cicero de fin. I*, 6). Lucretius trägt dieſes Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gaſſendi (*Gaſſendi Animadverſiones in X libr. Diogen. Laert. qui eſt de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd.* 1675. *fol*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie beſtehe aus einer Menge oder Anhäufung feſter, harter, ſchwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen; von deren verſchiedenen Zuſammenordnung die Verſchiedenheit der Körper herrühre. Die kleinſten Theilchen können ſich durch eine ſtarke Anziehung mit einander verbinden, und gröſsere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Dieſe können wieder durch ihren Zuſammenhang noch gröſsere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch ſchwächer iſt, bis endlich die gröbern in unſre Sinne fallenden Theile entſtehen, von welchen die Farben der Körper und die chemiſchen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zuſammenhang die Körper von merklicher Gröſse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Weſentliche dieſer Erklärungsart beſtehet alſo in der Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, d. i. in der Vorausſetzung

a. der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der abſoluten Gleichartigkeit dieſes Stoffs, und des allein übrig gelaſſenen Unterſchiedes in der Geſtalt; und

c. der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen;

d. der abſolut leeren Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben; ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen (denen nichts weiter, als eine äuſserlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daſeyn ſolcher Atomen, und giebt dadurch ein Beiſpiel, daſs die Corpuſcularphiloſophie ihr Anſehen bis auf unſere Zeiten erhalten hat. Er ſagt: „wer die Exiſtenz der Materie einräumt, kann ihr auch erſte ungetheilte Elemente nicht abſprechen.“ Dies iſt es aber, was Kant der Materie abſpricht, ob er wohl die Exiſtenz der Materie behauptet. Und zwar verſteht er nicht bloſs unter Theilbarkeit die Möglichkeit, ſich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verſtand als abgeſondert betrachten kann. Aber er verſtehet auch nicht darunter die wirkliche Theilung, ſondern er behauptet, daſs, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menſchliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren erſten Körperchen gebe, die eine abſolute Härte hätten, ſo daſs ſie ſich durch keine phyſiſchen Kräfte weiter trennen lieſsen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, ſo liegt das an der Eingeſchränktheit unſrer Sinne und Werkzeuge.

5. Dieſe Theilung der Materie ins Unendliche beweiſet nun Kant ſo. Die Materie iſt undurchdringlich, und zwar durch ihre urſprüngliche Ausdehnungskraft. Nun iſt der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deſſelben impulſive Kraft. Mithin iſt ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Subſtanz, trennbar von den übrigen durch phyſiſche Theilung. Folglich gehet die phyſiſche Theilung eben ſo weit, als die mathematiſche, d. i. ins Unendliche. Wir kommen alſo nie an eine abſolute Grenze der Theilung, ſondern nur immer an eine relative, die durch Eingeſchränktheit unſrer Sinne, Kenntniſſe, Kräfte u. ſ. w. beſtimmt wird.

6. Die erſte und vornehmſte Beglaubigung des Corpuſcularſyſtems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nehmlich die Vertheilung der Maſſe oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, ſo daſs man dem Körper eine gröſsere Dichtigkeit zuſchreibt, wenn er unter eben demſelben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Dieſe gröſsere oder geringere Dichtigkeit ſtellt man ſich nun gemeiniglich ſo vor, daſs ſie von der Menge kleiner Zwiſchenräume abhänge, die innerhalb der Materie und zwiſchen den Partikelchen derſelben vertheilt wären. „Stellen wir uns, ſagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, ſo haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwiſchenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt ſeyn können, ſo daſs der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verſchiedene Dichtigkeit hätte.“ Ja der Körper könnte wohl ſo locker ſeyn, daſs der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichteſten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre dieſe Vorſtellung der Dichtigkeit richtig, dann ſchiene freilich nur der Körper ſeinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwiſchenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht ſagt, den er einnimmt, ſondern, den er einzunehmen ſcheint. Mehr oder weniger dicht heiſst dann ſo viel, als weniger oder mehr blaſicht oder löchericht (N. 101.). Um nun eine dynamiſche Erklärungsart einzuführen, d. i. eine ſolche, die nicht auf bloſse Ausdehnung, ſondern auf Kräfte gegründet iſt, iſt es hinlänglich zu zeigen, daſs ſich der ſpecifiſche Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ſehr wohl auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume denken laſſe. Dann ſtehet Hypotheſe gegen Hypotheſe. Nun wird man doch wohl gewiſs diejenige vorziehen, die, ohne Zwiſchenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden ſind, die ſpeciſiſche Verſchiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muſs, die drei abſolute Beſchaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verſtande widerſtehet, der nichts von abſoluten Beſchaffenheiten weiſs, ſondern nur Gröſsen und Grade kennt, über und unter die noch immer gröſsere und kleinere denkbar ſind. Dieſe Möglichkeit, ſich die ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume zu denken, beruhet nun darauf, daſs die Materie nicht aus Körperchen beſtehet, die abſolut und undurchdringlich ſind, und dadurch den Raum erfüllt, ſo daſs, wenn ſie zuſammengedrückt wird, bloſs dieſe Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwiſchenräume ausgefüllt werden; ſondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch dieſe ſich einander zurückſtoſsen, und welche ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann. Dieſe Zurückſtoſsungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückſtoſſungskraft der Theile der Materie bei verſchiedenen Materien urſprünglich verſchieden ſeyn; folglich in verſchiedenen Verhältniſſen mit der Anziehungskraft ſtehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verſchiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs - oder Zurückſtoſsungskräfte gröſser als in dem andern, ſo iſt der erſtere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich ſind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann ſich mehr ausdehnen, und daher die Materie deſſelben einen gröſsern Raum einnehmen, ein gröſseres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben ſo wohl ohne leere Zwiſchenräume ſeyn, als der andere. Der Aether iſt unter allen uns bekannten Materien am wenigſten dicht, folglich muſs die repulſive (zurückſtoſſende) Kraft ſeiner Theile die ſtärkſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina iſt unter allen uns bekannten Materien am dichteſten, folglich muſs die repulſive Kraft ihrer Theile die ſchwächſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das iſt das einzige Naturgeſetz, das wir bloſs darum, weil es ſich denken läſst, *a priori* annehmen, nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume und abſolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daſs ſich die ſpecifiſch verſchiedene Dichtigkeit der Materie ſonſt nicht denken laſſe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.
Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. ſqq. pag. 8. ſqq.
Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio, attraction.* Die Urſache des Phänomens der Körperwelt, da Körper ſich einander nähern, oder, wenn ſie aufgehalten werden, ſich zu nähern ſtreben, da ſie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerſtehen, ohne daſs man eine äuſsere in die Sinne fallende Urſache davon, einen Druck, Stoſs u. d. g gewahr wird. So fällt ein freigelaſſener Körper ſenkrecht auf die Erdfläche nieder, nähert ſich der Maſſe der Erde, oder äuſsert doch, wenn man ihn daran hindert, ſein Beſtreben zu fallen, durch ſein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; ſo flieſsen zwei einander berührende Waſſertropfen in einen zuſammen u. ſ. w, ohne daſs man eine äuſsere Urſache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daſs es geſchehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geſchehe.

2. Die Urſache dieſes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt zwar die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie, ſ. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daſs ſich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heiſst. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältniſſe ihrer Menge, und daher ſtrebt die Materie, ſich in der Richtung der gröſsern Gravitation zu bewegen, oder ſich dem Körper zu nähern, der die meiſte Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Dieſe Urſache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt eine abgeleitete Anziehungskraft, und alſo von jener urſprünglichen darin verſchieden, daſs ſie aus den Kräften aller Theile der Materie zuſammengeſetzt iſt. Sie heiſst die allgemeine Attraction und ihre Wirkung, die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften sie zusammengesetzt ist (s. Anziehungskraft 15.); folglich ist auch die Schwere verschieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit schwerer seyn als auf der Erde (N. 71.). Diese allgemeine Attraction muss aber, sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden, das heisst, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wissen, weil wir nicht *a priori* wissen können, wie viel Materie vorhanden ist, auch nicht, wie sie vertheilt ist, in welchen Entfernungen sie von einander liegt, ja selbst die Gröfse der ursprünglichen Anziehungskraft ist uns *a priori* nicht bekannt, wir wissen weiter nichts *a priori*, als dass sie vorhanden ist (N. 104.).

3. Kant unterscheidet sich also dadurch von den übrigen Physikern, dass er unter Attraction wirklich die Ursache der Schweren verstehet; da die übrigen Physiker darunter blos das Phänomen der Schwere selbst verstehen. So sagt z. B. Gravesand (*Phys. elem. mathem. Leid.* 1742. *gr.* 4. *L. I. c.* 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad se invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper sich einander nähern, die Attraction. Kant aber sagt (N. 104): die allgemeine Attraction ist die Ursache der Schwere. Die übrigen Physiker sagen, die Ursachen der allgemeinen Attraction sind unbekannt; Kant sagt, die Ursache der allgemeinen Attraction ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne solche Kraft gar nicht einmal denkbar ist, ob man wohl diese Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, s. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Lehrs. 8. Zus. 2. S. 71. Allgem. Anmerk 4 S. 104.
Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenschaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt diesen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe geſetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenſtände der Sinne entſpringen, können nehmlich nicht anders entſtehen, als dadurch, daſs irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf ſodann der Verſtand die dadurch entſtandene Anſchauung auf einen Begriff bringt. Iſt nun der Begriff aus einer Geſichtsanſchauung entſtanden, ſo iſt der Aufenthalt dieſes Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nehmlich in den Anſchauungen des Geſichts.

2. Das Entſtehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geſchieht nehmlich ſo: es ſind mir z. B. gewiſſe Geſichtsanſchauungen gegeben, ſ. Anſchauung. Wenn ich nun mein Verſtandesvermögen auf dieſe Anſchauungen richte, ſo finde ich, daſs ich eine ganze Menge einzelner Vorſtellungen, die ich durchs Geſicht bekomme, in eine einzige Vorſtellung zuſammen faſſen kann, die ich aber dann nicht mehr ſehe, ſondern denke, und dieſe neue Vorſtellung (des Verſtandes) von Vorſtellungen (des Sinnes) iſt der Begriff, z. B. der eines Menſchen, eines Kindes u. ſ. w.

3. Da nun dieſer Begriff aus Geſichtsanſchauungen bloſs dadurch entſtehen kann, daſs ein ſinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Geſichts rührt; ſo hat er ſeinen Aufenthalt in dem Sinne des Geſichts. Solche Begriffe ſind gleichſam immer wechſelnde Fremde, die in dem Verſtande nicht einheimiſch ſind, ob ſie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent ſind), und nie denſelben verlaſſen (transſcendent werden) dürfen. Dennoch haben ſie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, ſchreiben der Natur kein Geſetz vor (wie die reinen Verſtandesbegriffe), ſondern werden geſetzlich erzeugt, oder entſpringen bloſs nach den Geſetzen der Natur. Eben ſo läſst ſich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der ſeinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, ſind daher auch empiriſch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen ſie abſtrahirt worden; z. B. daſs die Katze Mäuſe fängt, iſt durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus dieſe Regel entſprungen. Alſo iſt eine ſolche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch ſo organiſirt ſeyn, daſs ſie nicht Mäuſe finge. Dieſe Regel hat alſo eigentlich kein Gebiet, ſie gilt nicht als ein Geſetz für die Katzen, man kann nicht ſagen, die Katze muſs Mäuſe fangen, ſondern bloſs, die Katze fängt Mäuſe, nehmlich gewöhnlich. Die empiriſchen Regeln gründen ſich nicht auf gebietenden Begriffen, ſondern auf ſolchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, ſie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffaſſung.

S. Apprehenſion.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe iſt von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verſtehen, welche auf ihre einfachſte Form gebracht ſind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort (*verbum*) iſt, z. B. einen Satz beweiſen. Die Antwort auf eine ſolche Frage heiſst die Auflöſung derſelben, wozu noch der Beweis kömmt, daſs durch die Auflöſung der Frage ein Genüge geſchehen, oder daſs ſie wirklich beantwortet ſei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun ſei, welches das *Quaeſitum* heiſst; die Mathematiker ſetzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen ſei, und dieſes nennen ſie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 163.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten seyn, die alle mit aufgelöset werden, wenn diese Aufgabe aufgelöset wird. Wer z. B. diese Aufgabe: einen jeden Satz, dessen Inhalt Wahrheit ist, zu beweisen, auflösen kann, der kann auch die auflösen: beweisen, dass zwei mal zwei vier ist, weil zwei mal zwei ist vier ein Satz, und Wahrheit ist. Eine solche Aufgabe, die mehr andre unter sich enthält, heisst eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen besondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter sich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identisch ist.

3. Kant sagt nun (C. 19): man gewinnt sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heisst, wenn man eine grosse Anzahl Aufgaben so unter eine einzige Aufgabe bringen kann, dass sie alle als besondere Aufgaben in dieser einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten sind; so hat man dadurch schon viel gewonnen, dass man nur noch statt der grosen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulösen hat. Der einfachste Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heisst ihre Formel. Es ist gut, dass man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun sowohl für den, der die Aufgabe auflösen will, als auch für den, der die Auflösung prüfen will, genau bestimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge geschehen sei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heisst, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es nur mit der Erkenntniss *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ist nun in der Formel begriffen:
Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?
d. i. synthetische Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenstandes synthetischer Urtheile *a priori* einsehen. Hier ist synthetische Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tiſche Urtheile aber ſind ſolche, deren Prädicat nicht in dem Begriff ſteckt oder das Subject ausmacht; ſo ſteckt das Prädicat Urſach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject iſt, in dem Urtheil, jede Veränderung muſs ihre Urſache haben, ſ. ſynthetiſche Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man dieſe allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöſet, ſo begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen ſynthetiſchen Satz *a priori*, oder ſieht ein, wie er einen wirklichen Gegenſtand haben kann. Bis auf Kant hatte man ſich dieſe allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen laſſen, und das iſt die Urſache des ſchwankenden Zuſtandes, worin ſich die Metaphyſik bis auf ihn befand, ihrer Ungewiſsheit und aller ihrer Widerſprüche. Die Metaphyſik beſtehet nehmlich aus lauter ſolchen ſynthetiſchen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber dieſe Sätze auf die nehmliche Weiſe als die analytiſchen, deren Wahrheit ſogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, daſs entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten iſt, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widerſprechen würde. Da nun in den ſynthetiſchen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden iſt, ſo kann weder Identität noch Widerſpruch zwiſchen den beiden Begriffen des ſynthetiſchen Satzes ſtatt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweiſe in der Metaphyſik, und andre Philoſophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphyſiker behaupteten, zu widerſprechen, und das Gegentheil derſelben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich ſogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als daſs alles zweifelhaft ſei, und daſs man nichts als wahr behaupten müſſe.

6. Man muſs aber die beiden Aufgaben:

Ob ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind, und

Wie ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind,

wohl unterſcheiden. Daſs ſie möglich ſind, folgt ja ſchon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich iſt, muſs auch möglich ſeyn. Nun wird ein jeder von

einem Theil der folgenden drei Sätze die unſtreitige Gewiſsheit zugeben, und von einem Theil derſelben wenigſtens eingeſtehen, daſs ſie von vielen als Wahrheit zugeſtanden werden:

a. Zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es iſt einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er ſich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengeſetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muſs eine Urſache haben.

Dies ſind alſo drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derſelben aus ihren Subjecten entwickeln können; ſie ſind alſo ſynthetiſch. Auch ſind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit ausſagen, folglich ſind ſie *a priori*. Wir haben hier alſo drei ſynthetiſche Sätze *a priori* vor uns, ſie ſind daher auch möglich, und es iſt von ihnen nur die Frage: wie ſind ſie möglich? Iſt dieſe Frage einmal aufgelöſet, ſo muſs auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen ſie zu gebrauchen ſind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen ſind, über die hinaus ſie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Dieſe Aufgabe muſs nun aufgelöſet werden können, wenn es eine Metaphyſik geben ſoll, die eigentlich eine Wiſſenſchaft aller der ſynthetiſchen Sätze *a priori* iſt, bei denen die Verbindung zwiſchen Prädicat und Subject ſich auf Begriffen gründet. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft, die bloſs aus analytiſchen Sätzen beſtände, ſo behauptete ſie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloſs logiſche Analyſe, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweiſen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entſprungen, ſo wäre er ein Naturbegriff und phyſiſch, folglich nicht metaphyſiſch, oder etwas, was jenſeits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, ſo wäre immer noch die Frage: wo iſt er her, giebt es auch ein wirkliches Object für dieſen Begriff, iſt er nicht ein bloſses Gedankending, ein bloſses Hirngeſpinſt? Die Behauptung:

dieſer Begriff *a priori* hat ein Object,

welches Kant die objective Gültigkeit deſſelben nennt, iſt aber ſchon wieder ein ſynthetiſcher Satz *a priori*. Wir ſehen alſo hieraus, daſs obige Aufgabe entweder aufgelöſet werden muſs, oder daſs wenigſtens genugthuend bewieſen werden muſs, daſs alle ſynthetiſchen Sätze *a priori* lauter Hirngeſpinſte und Chimären ſind. Wer keins von beiden thut, und doch ein Syſtem der Metaphyſik aufſtellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder ſpät, aber gewiſs einmal einſtürzen muſs, wenn der critiſche Philoſoph ſeine Stützen erſchüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundloſe Philoſophie und falſche Weisheit. Solche Philoſophen heiſsen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Claſſe von vermeintlichen Philoſophen, nehmlich die ſogenannten Popularphiloſophen. Das ſind diejenigen, welche ihre ſynthetiſchen Sätze *a priori* auf die Beſtimmung der allgemeinen Menſchenvernunft gründen wollen. Sie ſagen: daſs alle Veränderung eine Urſache haben muſs, das lehrt der geſunde Verſtand, dafür braucht es keines Beweiſes, das nimmt der gröſste Theil der Menſchen für wahr an, und dabei kann man ſich beruhigen. Allein der geſunde Verſtand heiſst dann ſoviel als ihr eigener Verſtand, das heiſst, es ſoll alles darum wahr ſeyn, weil ſie es behaupten; oder ſoll etwas darum wahr ſeyn, weil es die meiſten Menſchen für wahr annehmen, dieſe Regel wäre ſehr miſslich, weil es nicht die Menge iſt, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuſchung ſieht. Kant ſagt daher, die allgemeine Menſchenvernunft iſt ein Zeuge, deſſen Anſehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es ſo heiſst, daſs man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Ausſage dieſes Zeugen gründeſt, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque oſtendis mihi ſic incredulus odi Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühete ſich zu zeigen, daſs dieſer Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urſachen (*Principium cauſalitatis*) ein bloſses Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſei. Er glaubte, oberwohl ſich unſere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daſs ein ſolcher Satz, wie der der Cauſalität, gänzlich unmöglich ſei, und hätte ers getroffen, ſo wäre alle Metaphyſik eine bloſs eingebildete Wiſſenſchaft. Hume ſchlieſst nehmlich nach ſeinen Grundſätzen, nach welchen alle unſre Begriffe allein aus der Erfahrung entſpringen, ſo (*Eſſais ſur l' Entend. hum. 7. Eſſ. II. Tom. II. p. m.* 165. Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee iſt die Copie einer Impreſſion, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impreſſion iſt, da iſt auch ſicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geiſtern, welche an und für ſich allein die geringſte Impreſſion von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Alſo giebt es auch keine, die eine Idee derſelben erzeugte. Nur erſt nach mehrern gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denſelben Gegenſtand immer daſſelbe Ereigniſs erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Urſache und Verknüpfung zu faſſen. Die neue Empfindung, die unſere Seele alsdann erhält, iſt nichts anders als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Gegenſtänden, die auf einander folgen; und dieſe Empfindung iſt das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Urſprung wir forſchen. Da dieſe Idee nicht aus einem einzigen Fall, ſondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entſteht, ſo muſs ſie das Reſultat des Umſtandes ſeyn, in welchem ſich dieſe Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterſcheidet; nun iſt dieſer Umſtand gerade dieſer gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterſcheiden ſich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem ſie in jedem andern Punct übereinſtimmen. Das erſtemal, als wir ſahen, daſs die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stoſs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieſer Fall allen denen, die uns jetzt aufſtoſsen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterſchied beſtehet darin, daſs wir damals das eine Ereigniſs nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht ſagen konnten: das eine iſt die Wirkung des andern); da wir dieſes hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande ſind."

9. Hume leitet alſo die nothwendige Verknüpfung zwiſchen der Wirkung und ihrer Urſache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daſs dieſe Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit ſei, und läugnet ſchlechtweg alle ſynthetiſchen Sätze *a priori*. Er ſtellte ſich aber nicht vor, wie weit ſich ſeine Behauptung erſtreckte, und daſs er damit nicht bloſs alle reine Philoſophie zerſtöhre, ſondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik beſtehet ebenfalls aus lauter ſynthetiſchen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer iſt. Hätte Hume dieſes bedacht, ſo würde er wahrſcheinlich einen andern Weg eingeſchlagen haben, jene Schwierigkeit zu löſen (M. L. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löſet man nun die Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? ſo zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wiſſenſchaften, die bloſs ſynthetiſche Sätze *a priori* enthalten, nehmlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft; zu der erſtern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflöſung unſrer allgemeinen Aufgabe ſind folglich auch die beſondern aufgelöſet:

a. Wie iſt reine Mathematik möglich?

b. Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* aus der Conſtruction der Begriffe verſtanden (ſ. Acroamatiſch 1.). Die reine Naturwiſſenſchaft iſt die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* der Natur. Dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, denn ſie ſind wirklich vorhanden, und es läſst ſich alſo fragen, wie ſie möglich ſind. Beide haben das beſondere, daſs ſie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch ſinnliche Darſtellung vermittelſt der Einbildungskraft (Conſtrucion in derſelben) nachweiſen können. Denn die Wahrheit des mathematiſchen Satzes, daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt, ſehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorſtellen, und uns zwiſchen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzuſtellen bemühet ſind. Die reine Naturwiſſenſchaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wiſſenſchaft halten, allein aufserdem daſs ſie Kant ſchon aufgeſtellt hat (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, von Immanuel Kant. Riga 1786. 8), daſs ſie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre ſchon von der empiriſchen Phyſik abgeſondert hat (Grundriſs der Naturlehre in ſeinen mathematiſchen und chemiſchen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Haſle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verſchiedenen Sätze nachſehen, die im Anfange der eigentlichen Phyſik, die ſich auf Erfahrung gründet, vorkommen, ſo wird man ſich überzeugen, daſs dieſe Sätze zuſammen eine Wiſſenſchaft ausmachen, die nicht zur empiriſchen oder Erfahrungsphyſik gehört, da ſie ſich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze ſind z. B. die drei Geſetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwiſſenſchaft, in dem unterſucht wird, was daraus entſtehet, wenn Materie, die in Bewegung iſt, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Dieſe drei Geſetze der Mechanik ſind:

a. das Geſetz der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

ſelben im Ganzen dieſelbe, ſie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 116.);

b. das Geſetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn ſie in Bewegung iſt, in eine gröſsere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äuſsere Urſache, d. i. eine ſolche, die nicht in einem innern Sinn (in unſern Gedanken und unſerm Willen) zu ſuchen iſt, ſondern in einer Materie liegen muſs (N. 119);

c. das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stöſst nehmlich ein Körper einen andern, ſo leidet er von dem letztern denſelben Stoſs, mit dem er dieſen ſtöſst (N. 121.).

Dieſe Sätze, ſo wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entſpringen, weil ſie allgemein und nothwendig ſind (ſ. *a priori*), ſondern machen mit noch einer Anzahl anderer zuſammen eine eigene Wiſſenſchaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwiſſenſchaft (*Phyſica pura ſ. rationalis*) heiſst, und die aller empiriſchen oder Erfahrungsphyſik zum Grunde liegt (C. 20*)). Wir ſehen alſo hieraus, daſs reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich ſind, nur nicht wie ſie möglich ſind. Ob aber die Metaphyſik, die auch aus ſynthetiſchen Sätzen *a priori* beſtehen müſste (7), möglich ſei, das ſcheint zweifelhaft zu ſeyn, nach dem, was Hume darüber geſagt hat, und nach dem ſchlechten Fortgang zu urtheilen, den ſie ſeit mehreren tauſend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier iſt ſie vorhanden, und folglich muſs ſie möglich ſeyn. Aber in der Metaphyſik kann man kein einziges Buch der Art aufweiſen, und ſagen: hier findet man etwas unumſtöſslich bewieſen, was kein Menſch aus der Erfahrung wiſſen kann, und nun kein Menſch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. daſs ein Gott iſt, u. ſ. w. (Pr. 33.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feststehende Metaphysik gegeben hat, so ist es doch nicht zu läugnen, dass es metaphysische Sätze in der menschlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen sind von der Art, dass die Erfahrung sie nicht beantworten kann, die also wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflösung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf diese Fragen? und wie sind sie zu beantworten? Wir sehen daraus, dass in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphysik *(metaphysica naturalis)* liegt, das heisst eben, dass die Vernunft, wenn man auch alle Metaphysik aufgeben wollte, sich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweisen läst. Und so entsteht daher wieder die besondere Aufgabe:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entspringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menschen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden sich aber in jener natürlichen Metaphysik auch Widersprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieses. Bei dieser Ungewissheit und diesen Widersprüchen dringt die Vernunft auf Entscheidung und Auflösung dieser Widersprüche, und es muss folglich entschieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leisten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieses nicht möglich sei. Diese Untersuchung würde folglich unsre Vernunftkenntnisse entweder erweitern, oder der Vernunft in Ansehung ihrer Wisbegierde Grenzen setzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wissenschaftliche Metaphysik liefern, von der also ebenfalls die besondere Aufgabe ist:

Wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13. Wenn wir alſo das Vermögen unſrer Vernunft unterſuchen, und nachforſchen, wie ſie auf obige Fragen kömmt, und ob ſie im Stande ſei, ſie zu beantworten, oder nicht, ſo muſs nothwendig eine Wiſſenſchaft daraus entſtehen, welche Metaphyſik heiſst; und die Frage: wie iſt ſie möglich? wird mit unſrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöſet. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anſehung dieſer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, ſo bleibt ſie in ewigem Streite mit ſich ſelbſt, und es entſpringen daraus entweder partheiiſche und einſeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelſucht (Scepticismus), weil man jenen einſeitigen Behaüptungen, die ſich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heiſsen), eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, und daher endlich nicht weiſs, woran man ſich halten ſoll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelſucht fallen muſs (M. 1. 26. C. 22).

14. Es iſt ſchon *a priori* einzuſehen, daſs die wiſſenſchaftliche Metaphyſik nicht von groſser Weitläuftigkeit ſeyn kann, weil die Vernunft es bloſs mit ſich ſelbſt zu thun hat. Beträfe dieſe Wiſſenſchaft die Natur, ſo müſste ſie ſo weitläuftig ſeyn, als die Natur ſelbſt unerſchöpflich iſt. Allein die Vernunft iſt nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über ſich ſelbſt und das, was ſie *a priori* fragt, nebſt der Beantwortung derſelben begrenzt und nicht von groſsem Umfang ſeyn können. Es muſs ohne groſse Weitläuftigkeit können unterſucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anſehung der Erfahrung reicht;

b. wie groſs ihr Umfang iſt;

c. welches ihre Grenzen ſind, oder wie weit ſie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniſſe hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das iſt es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiſten wollen, und was alles mit der

Auflöſung der Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie iſt reine Mathematik möglich?
2. Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?
3. Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?
4. Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

geleiſtet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigſtens zu verſtehen, muſs man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphyſik vorhanden, wie es ſich denn auch wirklich ſo verhält, und als müſste alſo alles von vorn unterſucht werden. Man muſs ſich folglich nicht durch die Verſuche der Philoſophen vor Kant irren laſſen; ſondern, ohne Anfangs mit ihm zu ſtreiten, ganz nüchtern ihm folgen, ſeine Beweiſe prüfen, und ſich bemühen, bei dem Sinne ſeiner Worte zu bleiben;

b. ſich nicht abſchrecken laſſen, wenn auch zuweilen die Gegenſtände die Unterſuchung ſchwierig machen, und es ſchwer hält, ſich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch dieſe oder jene Behauptung einer bisherigen Vorſtellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerſtehen ſcheinen ſollte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. Practiſche Aufgabe der reinen Vernunft. Hierunter verſteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten ſind, die die Vernunft, in ſo fern ſie es mit der Willensbeſtimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundſätzen der critiſchen Philoſophie kann nehmlich der Wille nicht etwa bloſs dadurch zum Wollen beſtimmt werden, daſs ich von irgend einem Gegenſtande, nach deſſen Beſitz und Genuſs ich trachten könnte, einſehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Geſinnung, aus der mein Streben darnach entſpränge, noch mein Streben ſelbſt moraliſch, ſondern bloſs egoiſtiſch. Denn, geſetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenſchen Rückſicht, ſo wäre doch nicht dieſe, ſondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein ſelbſt willen, welches nicht moraliſch ſondern egoiſtiſch wäre. Die für Andere noch ſo wohlthätige Handlung würde ſogleich aufhören, und unterbleiben, wenn ſie mit meinem Wohl in keinem Zuſammenhange weiter ſtände, oder demſelben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit ſeyn, ſo wäre immer die Frage warum? Warum ſind Andere beſſer als ich, warum ſoll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachſetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft geſinnt ſeyn, ſo fragt ſichs: wenn bin ich tugendhaft? Du magſt nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andrer Wohlfahrt beförderſt, ſo ſind wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im erſten Fall handelſt du egoiſtiſch oder ſelbſtſüchtig, und im andern frage ich: warum biſt du thöricht genug, Andrer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie iſt es nun zwar das Sittengeſetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen beſtimmt, das heiſst, nach welchem ſich die Vernunft unabhängig von allem Einfluſs der Erfahrung durch den Willen äuſsert. Dieſes Sittengeſetz wird nehmlich nicht irgend wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen erfüllt, und beſteht in der Allgemeinheit und (moraliſchen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen beſtimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer ſolchen Maxime beſtehet aber darin, daſs ſie Willensbeſtimmung eines jeden Willens ſeyn ſoll, und die moraliſche Nothwendigkeit darin, daſs das Gegentheil derſelben, als Grundſatz der Willensbeſtimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar iſt, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengeſetz übertreten, ſo machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch ſogar es uns jedesmal als möglich denken, daſs alle Menſchen ſo handeln ſollen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengesetz auf das vollkommenste und blos um desselben willen erfüllten, so wäre dennoch unser vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir sind bedürftige Wesen, die nicht von sich selbst abhängen, und daher Wünsche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen selbst stehet. Stünde es in unsrer Gewalt, unsre Wünsche zu erfüllen, so fragt sichs: wann würden wir sie erfüllen, vorausgesetzt dass wir immer vollkommen sittlich gut gesinnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieser vollkommensten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt lassen, wäre aber ein Widerspruch. Daraus folgt, dass wir neben dem Sittengesetze noch eine andre Willensbestimmung haben, die uns unsre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengesetze nachsetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nehmlich die Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche. Die vollkommenste Erfüllung des Sittengesetzes von bedürftigen Wesen heisst Tugend, und die vollkommenste Befriedigung ihrer dem Sittengesetze nicht zuwiderlaufenden Wünsche heisst Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind also zusammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Wesens, folglich das höchste Gut des Menschen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm seine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practische Aufgabe der reinen Vernunft, die alle besondern practischen Aufgaben in sich schliesst, ist:

strebe nach dem höchsten Gut.

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entspringen also zwar aus einerlei Vermögen, nehmlich aus der Vernunft, in so fern sie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniss hervorbringt, oder den Willen bestimmt; allein sie sind in so fern von einander unabhängig, dass die erste blos das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun ist die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts, Tugend und

Glückſeligkeit, ſynthetiſch, auch kann ich dieſe Verknüpfung nicht durch mich ſelbſt hervorbringen, daher entſtehen wieder über dieſe Aufgabe die ſpeculativen Fragen: ob es möglich iſt? und, wie es möglich iſt? welches eigentlich Aufgaben der reinen ſpeculativen Vernunft ſind, die aber aus dem Schooſse der practiſchen Vernunft entſpringen, nur aus *Datis* der practiſchen Vernunft aufgelöſet werden können, und daher zur Critik der practiſchen Vernunft gehören, ſ. übrigens Gut, höchſtes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19—24.
Deſſ. Prolegom §. 4. S. 33. §. 5. S. 41—43.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. 3. Hauptſt. Lehrſ. 2. 3. 4. S. 116. 119. 121.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. V. S. 225.
Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das iſt die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil iſt nehmlich der Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu ſeinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft ſelbſt urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft iſt dann nicht ihr eigenes, ſondern dieſes fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorſchreibt, und ihr daher gleichſam ein Geſetz aufdringt, wie ſie urtheilen ſoll. Die Befreiung der Vernunft von dieſem Hang, in ihrem Urtheilen ſo zu verfahren, oder einem fremden Geſetz zu folgen, heiſst die Aufklärung.

2. Die Aufklärung iſt zwar in Theſi leicht, das heiſst, wenn man die Befreiung an und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne auf das zu ſehen, was ſie vorausſetzt, ſo iſt nichts leichter, als daſs die Vernunft ſich ſelbſt das Geſetz gebe, und ſich daſſelbe von nichts andern aufdringen laſſe, ſich kein Urtheil vorſchreiben laſſe, ſondern ſelbſt aus eigner Einſicht urtheile, ſo lange ſie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wiſſen will,

was ſie nicht wiſſen kann. Aber in Hypotheſi iſt die Aufklärung eine ſchwere und langſam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen ſieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich iſt. Denn

a. es iſt kaum zu verhüten, daſs die Vernunft nicht immer darnach ſtreben ſollte, Dinge zu erfahren, die ſie nicht wiſſen kann, z. B. wie es jenſeit des Grabes mit den Menſchen ausſehen mag, oder auch in der Geiſterwelt;

b. es wird auch nie an Menſchen fehlen, die mit viel Zuverſicht verſprechen, daſs ſie die Wiſsbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muſs folglich nothwendig ſchwer ſeyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder ſie dabei zu erhalten, daſs ſie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und ſich keine Erkenntniſs des Ueberſinnlichen aufſchwatzen laſſe. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äuſsern, nehmlich nicht über die Grenzen des Wiſſens hinausgehen zu wollen, und ſich nicht vorurtheilen zu laſſen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und iſt ſehr ſchwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er iſt daher ſehr ſchicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daſs man ſie immer in Thätigkeit erhalte, ſich jede Erkenntniſs von einem Gegenſtande klar zu machen, in ſich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das ſogar den weſentlichen Geſetzen des Verſtandes zuwider iſt, d. i. der Aberglaube (ſ. Aberglaube) heiſst vorzugsweiſe *(in ſenſu eminenti)* ein Vorurtheil. In dieſem Sinne kann man auch ſagen: die Aufklärung iſt die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube verſetzt in Blindheit, weil wider die Geſetze des Verſtandes erkennen, ganz im Finſtern tappen heiſst. Ja der Aberglaube fordert ſogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daſs wir die Vernunft unterwerfen ſollen. Das heiſst, der Aberglaube macht das Bedürfniſs von etwas anderm, als unſrer Vernunft, geleitet zu werden, alſo ſich mit ſeiner

Vernunft leidend (paſſiv) zuverhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von dieſem Bedürfniſſe heiſst eben Aufklärung. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Ueberſinnliche und unſern Zuſammenhang mit demſelben, und in dieſem Sinne beſtehet die wahre Aufklärung darin, daſs man die Mittel zur moraliſchen Geſinnung nicht ſtatt der Geſinnung ſelbſt gelten laſſe, und moraliſch feſt daran halte, daſs man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und ſo iſt Aufklärung, im ſubjectiven Sinn des Worts, die Maxime, jederzeit ſelbſt zu denken. Wer nehmlich die Regel hat, jederzeit ſelbſt zu denken, d. i. den oberſten Probierſtein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in ſich ſelbſt, nehmlich in ſeiner eigenen Vernunft zu ſuchen, der iſt aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann iſt alſo nicht derjenige, der eine Menge von Kenntniſſen beſitzt, oder ſehr gelehrt iſt, viel gelernt hat. Denn wenn dieſer alle ſeine Kenntniſſe nur in ſeinem Gedächtniſſe auffammelt, und nie ſelbſt darüber gedacht, ſondern ſie vielmehr auf Autorität angenommen hat, ſo iſt er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung beſtehet nicht in dem, was man durch das Erkenntniſsvermögen aufgeſammelt hat, ſondern in der Art, wie man das Erkenntniſsvermögen überhaupt gebraucht, daſs man nehmlich den negativen Grundſatz hat, ſich nicht von andern ſo vordenken zu laſſen, daſs man ihnen bloſs nachbete, ſondern daſs man ſelbſt denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt ſei, beſtehet darin, daſs man ſich ſelbſt frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundſatze ſeines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moraliſchen Werth ſeiner Geſinnungen und ſeines Lebens, glaubt, er werde Gott ſchon dadurch wohlgefällig, daſs er an Chriſtum und ſein Verdienſt glaube, das h. Abendmal ge-

nieſse und fleiſsig bete; der frage ſich nur, wenn er wiſſen will, ob er hierin gehörig aufgeklärt ſei, warum er das annehme? Geſetzt er fände, daſs er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an ſo geglaubt, immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; ſo frage er ſich nur: ob er auch nach ſolchen Gründen jederzeit, z. B. auch in ſeinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen ſei, was er von Kindheit an geglaubt und immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehler in ſeiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbeſſerung der Arbeit? ſo wird er gleich gewahr werden, daſs er im Aberglauben ſteckt, weil ſein Grund nicht allenthalben anzuwenden iſt. Geſetzt ferner, es bilde ſich Jemand ein, er fühle in ſich den Gnadenbeiſtand Gottes zum Guten; ſo würde hieraus folgen, daſs man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beiſtand Gottes zu erkennen, vorziehen müſſe. Ein ſolcher Menſch frage ſich alſo nun ſelbſt: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in ſeinen Nahrungsgeſchäften, nicht weiter der Vernunft oder ſeinem Verſtande und ſeinem Nachdenken, ſondern ſeinem Gefühle folgen wolle? ſo wird er das gewiſs nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in ſchwierigen Fällen ſeiner Nahrungsgeſchäfte er weder aus noch ein wiſſen ſollte, daſs ſein Gnadengefühl lauter Schwärmerei iſt. Man braucht alſo hier nicht groſse theologiſche oder philoſophiſche Kenntniſſe, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von dieſen Gegenſtänden ſelbſt hergenommen oder objectiv ſind, ſondern jene Probe wird uns ſchon zurecht weiſen können. Sich dieſer Probe bedienen, heiſst aber, ſich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, ſie in allem ſeinen Denken und Thun wirkſam zu erhalten. Wer ſich alſo dieſer Probe bedient, der hat den Willen, ſich aufzuklären, und wer bei dieſer Probe findet, daſs ſeine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundſätze dienen können, der iſt wirklich aufgeklärt, geſetzt, daſs es ihm auch an vielen Kenntniſſen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fliessenden Regeln, allgemeine Grundsätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äussere Hinderniſſe, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein grosses Hinderniſs der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatsschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliessung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeitlebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dass aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit lässt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um ſich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langſam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht iſt, es hernach ſelbſt diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieſes Joch zu tragen.

V. Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von ſeiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muſs jederzeit frei ſeyn, der Privatgebrauch aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft iſt der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Leſewelt macht; der Privatgebrauch derſelben iſt der, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Geſellſchaft ſich eidlich unter einander verpflichten, in gewiſſen Dingen bei einer einmal feſtgeſetzten Einſicht und Ueberzeugung zu bleiben, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen ſtehende Volk zu führen; ſo iſt ein ſolcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geſchloſſen, um auf immer alle weitere Aufklärung in dieſen Dingen vom Menſchengeſchlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung im Fortſchreiten beſtehet. So etwas kann ein Volk nicht über ſich ſelbſt feſtſetzen, und alſo auch kein Monarch ſeinem Volke als Geſetz vorſchreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt ſehr viel daran, daſs ſich die Menſchen ihres eigenen Verſtandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionsſachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürſt (wie Friedrich), der erklärt, daſs er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz anſehe, dem Menſchen in Religionsdingen nichts vorzuſchreiben, verdient als ein ſolcher geprieſen zu werden, der, wenigſtens von Seiten der Regierung, die Menſchen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ift aber vorzüglich die Religion, aber auch in Anfehung der Gefetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rückficht derfelben zu machen.

X. Ein gröfserer Grad bürgerlicher Freiheit fcheint der Freiheit des Geiftes des Volks vortheilhaft, und fetzt ihr doch unüberfteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ift, um das Volk in Schranken zu halten, fo mufs fie die Aufklärung hindern; ift fie aber mächtig genug, und darf fie fich vor dem Volke nicht fürchten, fo darf fich auch die Freiheit des Geiftes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, fo wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieſes wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es fogar auf die Grundfätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menfchen, der nun mehr als Mafchine ift, feiner Würde gemäfs zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.
Deff. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.
Deff. Abh. Was heifst: fich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatsfchr. 1786. S. 329 *)
Deff. Beantwortung der Frage: Was ift Aufklärung? Berlin. Monatsfchr. IV. B. 6. St.

Auflöfung.

Solution, *folutio, diffolution.* Diefen Namen führet der chemifche Einflufs der ruhenden Materien auf einander, fo fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. das Silber verbindet fich mit dem falpeterhalbfauern Gas aus der Salpeterfäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derfelben entfteht, welches eben die chemifche

Wirkung des Scheidewaſſers auf das Silber iſt, und Auflöſung heiſst.

2. Da hierbei der vorige Zuſammenhang der Theile getrennt werden, und alſo ein Körper in die Zwiſchenräume des andern eindringen muſs, welches einen flüſſigen Zuſtand des eindringenden Körpers vorausſetzt, ſo muſs bei jeder Auflöſung wenigſtens der eine Körper flüſſig ſeyn. Daher der chemiſche Grundſatz: *corpora non agunt, niſi fluida*, die Körper wirken nicht chemiſch auf einander, wenn ſie nicht flüſſig ſind (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung).

3. Wenn alle und jede Theile zweier ſpecifiſch verſchiedenen Materien in derſelben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, ſo iſt die Auflöſung abſolut vollkommen, oder vollſtändig, und kann auch die chemiſche Durchdringung genannt werden. Aus dergleichen abſoluten Auflöſungen entſtehen durchſichtige Körper, z. B. das Glas aus einer abſoluten Auflöſung der Erden durch Alkalien auf dem trockenen Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erſt durch Feuer flüſſig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflöſungen ſind Wirkungen der Anziehung zwiſchen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflöſung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelöſten Theilchen der Materie zu ſ. Anziehungskraft. Wenn Auflöſung erfolgen ſoll, ſo muſs die Anziehung zwiſchen den Theilen verſchiedener Körper ſtärker ſeyn, als der Zuſammenhang der Theile jedes Körpers unter ſich, und die repulſiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zuſammengenommen ſind.

5. Ob die auflöſenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen ſind, eine vollſtändige Auflöſung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empiriſche Chemie gehört. Es fragt ſich hier nur, ob eine ſolche abſolute Auflöſung auch nur denkbar ſei. Nun iſt offenbar, daſs, ſo lange die Theile einer aufgelöſeten Materie noch Klümpchen (*moleculae* ſ. Atomen)

ſind, die Auflöſung derſelben nicht minder möglich ſei, als die Auflöſung der gröſsern Theile war. Ja, die Auflöſung muſs wirklich ſo lange fortgehen, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel (ſ. Auflöſungsmittel) und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil es alſo in ſolchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflöſung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflöſungsmittels enthielte, ſo muſs dieſes, als ein ununterbrochen zuſammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil es keinen Theil eben deſſelben Volumens der Auflöſung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muſs dieſes auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derſelben ganz einen und denſelben Raum erfüllen, ſo durchdringen ſie einander. Alſo würde eine vollkommen chemiſche Auflöſung eine (chemiſche) Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre. Bei der mechaniſchen Durchdringung wird nehmlich gedacht, daſs bei der gröſsern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, ſo daſs ſie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemiſchen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daſs die Materien nicht aufser einander, ſondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäſsen Raum einnehmen. Man nennt dieſes die Intusſuſception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Dieſe vollendete Theilung ins Unendliche faſst in dieſem Falle keinen Widerſpruch in ſich, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geſchwindigkeit (Acceleration) geſchieht. Ueber-

dem wächſt die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, ſo wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflöſung, und da die auflöſende Kraft continuirlich wirkt, ſo wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflöſung in einer anzugebenden (endlichen) Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer ſolchen chemiſchen Durchdringung zweier Materien iſt auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben. Wollte man aber dieſe vollſtändige Auflöſung nicht zugeben, ſo muſs man annehmen, ſie gehe nur ſo weit, bis gewiſſe kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulöſenden Materie in dem Auflöſungsmittel in geſetzten Weiten von einander ſchwimmen. Dann kann man aber nicht den mindeſten Grund angeben, warum dieſe Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöſet werden. Wollte man ſagen, das Auflöſungsmittel wirke nicht weiter; ſo mag das in der Natur, ſo weit die Erfahrung reicht, auch ſeine Richtigkeit haben. Es iſt hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflöſenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelöſete Klümpchen auflöſe, bis die Auflöſung vollendet iſt.

6. Das Volumen, was die Auflöſung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich ſeyn, welche die einander auflöſenden Materien vor der Miſchung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder gröſser ſeyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückſtoſſenden im Verhältniſſe ſtehen. Dieſes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöſete Materie ſich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöſenden leichtern Mittel ſcheide. Denn die Anziehung des letztern, da ſie nach allen Seiten gleich ſtark geſchiehet, hebt ihren Widerſtand ſelbſt auf. Wollte man eine gewiſſe Klebrigkeit im Flüſſigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbände, ſo ſtimmt das nicht mit der groſsen Kraft zuſammen, die dergleichen aufgelöſete Materien, z. B. die Säuern, mit Waſſer verdünnt, auf metalliſche Körper ausüben, an die ſie ſich nicht bloſs anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der ſie bloſs ſchwimmen, geſchehen müſste, ſondern die ſie mit einer groſſen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflöſungsmittels verbreiten.

7. Es iſt problematiſch, ob die Kunſt chemiſche Auflöſungskräfte, die eine vollſtändige Auflöſung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte ſie die Natur in ihrer vegetabiliſchen und animaliſchen Operation beweiſen. Vielleicht daſs ſie dadurch Materien erzeugt, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt. Denn, wenn ſich der Wärmeſtoff etwa nur in die leeren Zwiſchenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilte, ſo würde die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben, weil dieſe nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſcher Materie. Die magnetiſche Materie bedürfte dann nicht ſolcher offenen Gänge und leeren Zwiſchenräume im Eiſen, wie Euler annimmt. Und ſo vermeiden wir auch hier das abſolut Leere in der Naturwiſſenſchaft. Es iſt alſo nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüſſigen Körpers in des feſten innern Theile zu erklären.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung.

Auflöſungsmittel,

auflöſendes Mittel, auflöſendes Medium, Menſtruum, *menſtruum*, *menſtrue*, heiſsen diejenigen Körper, welche andere aufzulöſen geſchickt ſind; vornehmlich nennt man die flüſſigen ſo, welche man zur Auflöſung der feſten gebraucht. Bei jeder Auflöſung wirken ei-

gentlich beide Körper in einander, der aufgelöſete Körper löſet jederzeit auch das Menſtruum auf. Man muſs daher mit dem Wort Auflöſungsmittel nicht den falſchen Begriff verbinden, als ob das Auflöſungsmittel ſich allein thätig, und der feſte Körper oder die aufzulöſende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen ſind beides flüſſige Körper, und dann iſt es gar nicht mehr ſchicklich, den einen als Auflöſungsmittel, den andern als aufgelöſtwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine feſt iſt, ſo muſs der flüſſige den ſtärkern Zuſammenhang ſeiner Theile trennen, und in dieſer Rückſicht etwas mehr thun, als in jener. Hier iſt es ſehr ſchicklich, den flüſſigen das Auflöſungsmittel zu nennen; man muſs nur nicht vergeſſen, daſs der feſte Körper ebenfalls wirkt, und das Menſtruum auflöſet (Gehler Art. Auflöſung. K. 98).

2. Der Name Menſtruum kommt von dem Wahn der Alchymiſten her, daſs eine vollkommene Auflöſung einen philoſophiſchen Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (Gehler. Art. Auflöſungsmittel).

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.

Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung und Auflöſungsmittel.

Aufmunterung,

excitatio, encouragement. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Weſens, ſo daſs es dadurch bewogen wird, einem gewiſſen Zwecke nachzuſtreben. Zur Aufmunterung, ſittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beiſpiele. Sie ſetzen nehmlich die Thunlichkeit deſſen auſser Zweifel, was das Geſetz gebietet; und machen das anſchaulich, was die practiſche Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Weſen bewogen wird, dem Beiſpiele zu folgen und auch ſittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abſchn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Aufſtand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extenſion, *extenſio, extenſion, etendue, expanſion.* So heiſst in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine ſtetige Gröſſe (*continuum*) einnimmt. Dieſer Raum, oder dieſe Zeit, gehört zur reinen Anſchauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine bloſse Form der Sinnlichkeit im Gemüth ſtatt findet, wenn die empiriſche ſtetige Gröſse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden iſt. Man muſs folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anſchauung verſtehen, in welcher die Theile einer empiriſchen ſtetigen Gröſse ſich befinden, und welche Oerter ebenfalls zuſammen eine ſtetige Gröſse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, ſondern nothwendig da iſt. In dieſer Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich iſt ſie rein, und zwar eine reine Anſchauung (C. 35. 66.). In dieſer weitern Bedeutung des Worts ſagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*matheſis extenſorum*).

2. Man kann in dieſer Ausdehnung, mithin auch in den empiriſchen Gröſsen, die ſie enthält (d. i. einer ſolchen, die mit Empfindung verbunden iſt, und Körper, äuſsere Erſcheinung, Materie, erfüllter Raum heiſst), nichts als bloſse Verhältniſſe erkennen, nehmlich der Oerter derſelben: ob z. B. dieſe Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung ſetzt ſchon etwas voraus, das in dem Ort iſt. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct ſich bewegen läſst, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, ſo ſetzt das nichts voraus, ſondern iſt die reine Erzeugung des (leeren, abſoluten) Raums ſelbſt. Man nennt das die reine Conſtruction durch Bewegung. Man denke ſich nehmlich einen Punct, der ſich fortbewegt, ein ſolcher Punct iſt aber kein Körper, auch kein Repräſentant eines Körpers, ſondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn ſich nun dieſer Punct fortbewegt, ſo entſteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorſtellung, und ſo die Ausdehnung nach Einer Dimenſion, oder eine Linie in ſtetigem Zuſammenhange. Der Punct hat nehmlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müſste Spuren von ſich zurücklaſſen, wenn die Linie vorhanden ſeyn ſollte, ſondern man muſs thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erſt auf dieſe Weiſe erzeugt wird; und dieſes iſt auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit ſolcher Schnelligkeit und dunkelm Bewuſstſeyn vor ſich gehet, daſs es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich auſser uns vorhanden wäre. Eben ſo verhält es ſich mit Erzeugung der Fläche, wenn ſich die Linie nicht nach der Länge, ſondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn ſich die Fläche ſo fortbewegt, als wenn ſie ſenkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derſelben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum muſs alſo ſchon Raum vorhanden ſeyn, und dieſe Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden, daſs etwas beweglich ſei. Aber Bewegung als Beſchreibung (oder Erzeugung) eines Raums iſt ein reiner Actus der ſucceſſiven Syntheſis des Mannichfaltigen (einer ſolchen, die nach und nach geſchieht) in der äuſsern Anſchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anſchauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, ſondern ſogar zur Transſcendentalphiloſophie (welche von der Erzeugung der Vorſtellungen *a priori* handelt), indem durch dieſe Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wiſſenſchaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Matheſis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Verſuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuſchaffen. Es iſt zu verwundern, daſs dieſer ſonſt ſo gründliche Kenner der critiſchen Philoſophie dennoch den richtigen Begriff der reinen tranſcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil ſie in derſelben zu Hauſe (*conceptus domesticus*) iſt. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von groſsem Scharfſinn, aber ſein Unternehmen kann ihm nicht gelungen ſeyn, und wenn es den Schein hat, ſo liegt es vielleicht darin, daſs die erſten beiden Lehrſätze aus Begriffen, und nicht aus Conſtruction der Begriffe bewieſen ſind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorſtellungen der Philoſophen vor Kant iſt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenſchaft, die an dem Körper auch unabhängig von unſerm Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, ſo daſs, wenn auch kein Weſen mit einem ſolchen Vorſtellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieſes behauptete Carteſius (*Princip. Philoſ. P. II. I.*). Sein Grund iſt theologiſch, weil Gott uns ſonſt betröge, welches ſich von Gott nicht denken laſſe. Dieſer Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daſs die Erkenntniſs ja nichts weiter iſt, als die Beziehung unſrer Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, der ſelbſt vermittelſt des Erkenntniſsvermögens, (nehmlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelſt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, deſſen weiterer Urſprung unerklärbar iſt) erzeugt wird. Dahingegen Carteſius ſich dieſe Gegenſtände als Dinge an ſich (ſ. An ſich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntniſsvermögens ſo vorhanden wären, wie wir ſie anſchauen. Wir wiſſen alſo nur nicht, was uns afficirt (ſ. Afficiren) und verurſacht, daſs wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unſere eigene Wirkung iſt. Denn es iſt nicht in unſerer Gewalt, zu machen, daſs wir jene Empfindung haben und

nicht dieſe; ſondern dieſes hängt von etwas ab, was nicht unſer Gemüth iſt. Allein was dieſes ſei, zu wiſſen, das liegt jenſeits der Grenze aller ſinnlichen Erkenntniſs, und iſt daher für Weſen, die bloſs ſinnlich erkennen, oder deren Erkenntniſs nur auf Erfahrung eingeſchränkt iſt, nicht möglich. Denn geſetzt, wir könnten erkennen, was das ſei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall iſt, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine ſchöne Gegend in die Augen fällt, ſo iſt doch dieſes wieder eine Erkenntniſs vermittelſt der Sinne, und es iſt von ihr wiederum die Frage: was iſt das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand ſelbſt iſt ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine ſinnliche Vorſtellung, die auſser unſrer Vorſtellung nicht als ausgedehnt vorhanden ſeyn kann. Wenn alſo Carteſius eine andere Erkenntniſs von Gott verlangte, nehmlich die des Dinges an ſich, vorausgeſetzt, daſs die Körper keine wirklichen Dinge an ſich ſind; ſo verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, ſondern worauf uns bloſs die Beſchaffenheit unſers Verſtandes hinleitet. Der Verſtand denkt nehmlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Urſache derſelben; wenn er dieſe aber auch fände, ſo würde er doch wieder nach der Urſache dieſer Urſache fragen, und ſo ſeine Fragen ins Unendliche fortſetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Urſachen vollenden, und legt mit der abſoluten Urſache, Gott, dem Verſtande zwar ein Stillſchweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine abſolute Urſache nicht begreift, ſondern bloſs bedingte Urſachen kennt, und daher gern wieder nach der Urſache Gottes fragen möchte.

4. Locke iſt derſelben Meinung als Carteſius. Denn (*Eſſ. ſur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII.* §. 9.) erklärt er diejenigen Eigenſchaften des Körpers, die ſich gar nicht von ihm trennen laſſen, und deren eine die Ausdehnung iſt, für urſprüngliche und erſte. Er meint nun (§. 12.), es ſei evident, daſs ein ſolcher

Gegenſtand aufser uns, wie (in 3) Carteſius meint, vorhanden ſei, von dem gewiſſe kleine unmerkliche Körperchen in unſre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewiſſe Bewegungen verurſachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen urſprünglichen und erſten Eigenſchaften hätten. Allein dadurch wird im geringſten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für ſich ſei, und wie ſie entſtehe, ſondern die Vernunft muſs ſie für eine Wirkung Gottes, das iſt, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, daſs wir zwar die empiriſche Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was ſehr merkwürdig iſt, ſo können von dem leeren Raume, da er kein Körper iſt, auch keine Körperchen ausſtrömen, die unſre Sinne rührten, oder ſollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heiſst kleine Nichtschen, die auf unſre Sinne wirken?

5. Wolf iſt ebenfalls der Meinung, daſs die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an ſich gehört, und ſagt (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen §. 1773.): „Die Seele ſtellet ſich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem gröſsten an bis auf das kleinſte, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Gröſsen und Bewegungen nicht von einander unterſcheiden, und aus ihrer Verwirrung entſtehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt beſtehe, und wie wir dazu kommen, daſs wir ſie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, daſs der Raum, als ein Nichts, doch auf unſre Sinne wirken müſſe, wenn die Ausdehnung aufser uns wirklich vorhanden ſei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, daſs wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da ſei, daſs alſo die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verſchieden ſei. Wenn man ſich einen Körper vorſtellt, ſagt Leibnitz (*Eſſais ſur l'Entendem. humain. Liv. II. ch. IV. p.* 63), ſo muſs man ſich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abſtract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abſtracte zur Ausdehnung wird." Die Widerlegung dieſer unrichtigen Vorſtellung im Artikel Raum.

7. Kant ſagt, die Ausdehnung iſt eine Eigenſchaft, die aus dem ſinnlichen Erkenntniſsvermögen entſtehet, und vermittelſt deren Erzeugung reine Anſchauungen und durch dieſe empiriſche Anſchauungen und Erfahrungsgegenſtände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelſt der Ausdehnung wird es uns möglich, daſs wir uns gewiſſe Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorſtellen, wovon die erſtern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt ſind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloſs ſich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anſchauung und Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th §. 1. S. 35. — II. Abſchn. §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Haupſt. II. Abſchn. § 24. *** S. 155*)
Carteſii Princ. Phil. p. II. §. 1.
Locke Eſſais ſur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.
Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen. §. 773.
Leibnitz Eſſais ſur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. edit. de Raſpe.

Ausdehnungskraft.

S. Elaſticität.

Ausführlichkeit,

(logiſche) des Begriffs, *conceptus completus, concept complete*, ein Kunſtwort, deſſen ſich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man ſagt daher von dem Begriff eines Gegenſtandes, er ſei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und dieſe klar ſind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, dass man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die ausser ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar machet, so dass man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmäfsige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gesinnung, 2. gesetzmäfsige Gesinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gesinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmäfsige Gesinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äufsern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) besteht die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, dass ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwickelung deſſelben, und es iſt klar, daſs dieſes Verfahren nicht ins Unendliche gehet, ſondern ſeine Grenzen hat. Lambert unterſcheidet noch die Vollſtändigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit deſſelben, und ſetzt die letztere, wie wir geſehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erſtere in der Zulänglichkeit derſelben. Dieſer Unterſchied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollſtändigkeit und Ausführlichkeit zuſammen ausdrückt; daher iſt es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollſtändigkeit und Deutlichkeit des Begriffs verſtehet. Dann iſt die Vollſtändigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit ſeiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit ſeiner Merkmale. S. den Artikel: Entwickelung und Definition.

5. Es iſt nicht zu läugnen, daſs das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwickelung deſſelben, durchaus nothwendig iſt, um Licht in unſere Erkenntniſs zu bringen. Man hat ſie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemiſsbraucht, indem man ſich einbildete, unſre ganze Erkenntniſs beſtehe in dieſer Kunſt der Entwickelung der Begriffe. Ein Beiſpiel hiervon iſt das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verſtehen wollten, und daher die Menſchen mit ihrer Scheinerkenntniſs blendeten und täuſchten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf dieſem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in ſeine Erklärungen der Begriffe ſchob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus ſeinen Erklärungen herleiten konnte. Dieſer geübte Mathematiker bedachte nicht, daſs der Philoſoph ſo gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität ſeiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müſſe, daſs ſein Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe, und kein Hirngeſpinſt enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine bloſse Entwickelung des Begriffs, dazu wird eine Kunſt erfordert, von der die Logik nichts weiſs, nehmlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Critik der Erkenntniſsvermögen gegründete Metaphyſik, und das iſt es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Critik. der rein. Ver. Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. I. S. 755*)
Lambert. Organon. Dianoiologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis*, *interpretation de la revelation.* Wir finden in dem aufgeklärteſten Welttheile (Europa) alle Menſchen in einer Kirche (Geſellſchaft zur Befolgung der Tugendgeſetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Inſtrument dieſer Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Geſellſchaft zur Befolgung der Rechtsgeſetze als des Willens des Souverains) das Geſetzbuch iſt, iſt in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nehmlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug iſt, weil ein jeder daſſelbe nach ſeinem Privatnutzen modeln würde; ſo iſt es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieſelbe den Forderungen ſeiner phyſiſchen Selbſtliebe (der Befriedigung ſeiner Neigungen) gemäſs einrichten, und die Religion alſo ihren Zweck, Beſſerung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgeſetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das ſtaatsbürgerliche Geſetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) ſo befolgt werden muſs, als ſei der Wille des Souverains darin enthalten; ſo muſs auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Anſehen ſtehen, daſs ſie den Willen Gottes enthalte. Dieſes Anſehen der h. Schrift, oder der in derſelben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heiſst der Kirchenglaube; ſo wie man das Anſehen des Geſetzbuchs, welches in der Befolgung deſſelben durch einen jeden einzelnen Staats-

bürger beſteht, den Staatsbürgergehorſam nennen kann. Bei der h. Schrift nehmlich, welche Geſinnungen nach Tugendgeſetzen zur Abſicht hat, iſt die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Anſehen, welches der Kirchenglaube heiſst, bei dem Geſetzbuche hingegen, welches bloſs äuſserliche Handlungen nach Rechtsgeſetzen zur Abſicht hat, iſt die Wirkung etwas äuſserliches, alſo eine äuſserliche That, welche der Staatsbürgergehorſam, die Befolgung des bürgerlichen Geſetzes, genannt werden kann. Dieſer Kirchenglaube iſt Volksglaube, das iſt, der Glaube derer, die nicht Religionsphiloſophen ſind, mithin gründet er ſich bei ihnen nicht auf den Vernunfturſprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, ſo wenig als der Volksgehorſam, oder der Gehorſam derer gegen das bürgerliche Geſetzbuch, die nicht Rechtsphiloſophen ſind, auf den Vernunfturſprung der im Geſetzbuch enthaltenen Geſetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorſam fordern alſo eine hiſtoriſche Beglaubigung des Anſehens der h. Schrift und des Geſetzbuchs durch die Deduction (Nachweiſung) ihres (das Anſehen derſelben gründenden) Urſprungs; d. h. es muſs nachgewieſen werden, daſs die h. Schrift inſpirirt und das Geſetzbuch vom Souverain, als ſolches, promulgirt ſei. Bei einem Geſetzbuche iſt die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das geſetzliche Anſehen deſſelben, zur Befolgung der darin enthaltenen Geſetze, zu gründen. Das Anſehen einer h. Schrift hingegen gründet ſich auf der Ueberlieferung, daſs ſie als ſolche von alten Zeiten her iſt anerkannt worden, und da hier der Geſetzgeber weder auf Erden iſt, noch den Verächter ſeiner Geſetze unmittelbar ſtraft, ſo beruhet das Anſehen derſelben auf Tradition, und folglich auf Geſchichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet iſt) enthält, muſs erforſcht werden. Das Bemühen, dieſen Sinn anzugeben, heiſst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derſelben. Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung ſind. Die zwei gültigen Ausleger ſind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrſamkeit (*interpres divinus, qui fallere poteſt*);

II. der authentiſche, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus, qui infallibilis eſt*);

die drei angeblichen Ausleger ſind:

III. der ſchwärmeriſche, das Gefühl;

IV. der geiſtlich deſpotiſche, die Kirche;

V. der weltlich despotiſche, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der, welcher den Willen des Geſetzgebers aus den Ausdrücken, deren ſich derſelbe bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muſs alſo auf dem hiſtoriſchen Wege, oder durch Geſchichte, Sprachkenntniſs, Alterthumskunde, Critik u. ſ. w., d. i. Gelehrſamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweiſen, ſondern auch den Sinn dieſer Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menſchen, welcher durch dieſe Schriftgelehrſamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforſcht und angiebt, von allen andern Hülfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abſtrahiren: ſo kann man ſagen, die Schriftgelehrſamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abſtrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrſamkeit beſitzt, ſonſt noch iſt) iſt der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentiſche Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der untrügliche Ausleger deſſelben, und daher Niemand anders als der Geſetzgeber ſelbſt. Der authentiſche Ausleger der h. Schrift müſste alſo Gott ſelbſt ſeyn. Nun macht uns Gott (auſser der Offenbarung, denn dieſe ſoll eben erſt authentiſch ausgelegt werden,) ſeinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion iſt nehmlich die Erkenntniſs, daſs diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für abſolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rückſicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unſre Pflichten, der Wille Gottes ſind. Dieſe Religion iſt ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengeſetzes unſrer Vernunft, oder der Grundſatz unſre Pflichten zu erfüllen, ſetzt ſie nothwendig voraus. Es iſt unmöglich, daſs ein Weſen, welches Bedürfniſſe hat, die aus ſeiner Natur entſpringen, den Grundſatz habe, ſeine Pflichten in der ſinnlichen Welt, in welcher es ſich vermöge ſeiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei voraus zu ſetzen, daſs auch ſeine Bedürfniſſe und ſeine daraus entſpringenden Wünſche dann, wenn er ſie ſeinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müſste ſonſt ſeine Pflichten erfüllen, ohne alle Rückſicht auf ſeine Bedürfniſſe und Wünſche. Das iſt aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig ſeyn, und die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe nicht wünſchen, ſich widerſpricht. Da nun die Befriedigung unſrer Wünſche nicht von unſerm Willen, ſondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieſelbe doch unſrer Befolgung des Moralgeſetzes untergeordnet ſeyn ſoll, ſo folgt, daſs ſie, in dieſem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Weſens abhängen muſs, welches die geſammte Natur mit allen ihren Geſetzen in ſeiner Gewalt hat, und will, daſs wir jenen Grundſatz haben, und das Sittengeſetz befolgen ſollen. Folglich kann Niemand das Sittengeſetz aufrichtig befolgen, oder bemühet ſeyn, nach jenem Grundſatze zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Vorausſezzung fordert das Daſeyn Gottes. Geſetzt alſo auch, daſs der Tugendhafte ſich dieſes Glaubens nicht deutlich bewuſst wäre, ja ſelbſt theoretiſch das Daſeyn Gottes läugnete, ſo glaubt er dennoch in ſeinem Herzen an Gott, ſ. Gott. Dieſer Glaube heiſst der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in ſich enthält, die aus demſelben logiſch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heiſsen rein, wenn ihnen nichts empiriſches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemiſcht iſt; wenn alſo weder die Beſchaffen-

heit der Natur, noch die Ausſprüche der Offenbarung auf ſie einflieſsen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, ſo wie an die Offenbarung ſelbſt (der Kirchenglaube), iſt, weil er ein auſser der Vernunft liegendes Factum (nehmlich daſs eine Offenbarung vorhanden iſt, und dies oder jenes lehrt) voraussetzt, empiriſch oder aus einer Erfahrung (vom Daſeyn und Inhalt einer Offenbarung) entſprungen. Der reine Religionsglaube iſt *a priori*, denn er iſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moraliſchen Weſen. Der Offenbarungsglaube iſt aber, eben weil er ſich auf ein Factum gründet, zufällig; es iſt ſehr wohl möglich, daſs ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiſs, oder ſich nicht davon überzeugen kann, daſs eine Offenbarung möglich ſei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demſelben entwickelte Vernunftreligion iſt nun der authentiſche Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiſs ich gewiſs, daſs ſie der Wille Gottes iſt, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden ſeyn, was der Vernunftreligion widerſpricht, ſonſt würde ſie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und ſie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äuſsern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geiſt der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn ſie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulöſen, und in den ethiſchen Naturzuſtand zurück zu treten) ſie für Offenbarung anerkennt, ſo muſs ſie zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entſchiedenen Willen Gottes gemäſs ausgelegt werden. Das heiſst, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges ſeyn, es müſste entweder etwas bloſs Erlaubtes, oder unſre Pflicht ſelbſt ſeyn. Stünde das bloſs Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zuſammenhange weiter mit unſrer Moralität, als bloſs dem, daſs es erlaubt wäre, ſo würde folgen, daſs wir noch durch ein anderes Verhalten das leiſten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

ralisches Verhalten leisten können, nehmlich den Willen Gottes erfüllen. Diese Folgerung würde nun den moralischen Lebenswandel entweder überflüfsig oder unzulänglich machen; im erstern Falle wäre sie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerspräche sie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menschen (nehmlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralischen Menschen bestehet, weil dieser den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengesetz der Vernunft blofs erlaubt ist, so mufs es als Zweck oder als Mittel mit unsern Pflichten in Verbindung stehen. Als Zweck ist es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem sie Zweck an sich selbst ist; denn man kann seine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man sonst nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, sondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünschten, also aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralisch (absolut gut), sondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn sie diesen Namen verdienen soll, mufs daher blofs darum geschehen, weil sie Pflicht ist. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung seyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirische Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, so kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derselben seyn.

3. Die reine Vernunftreligion ist also der authentische Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn sie etwas für den Sinn derselben erklärt, so erklärt damit der Gesetzgeber sein Gesetz selbst. Denn das Moralgesetz ist der unmittelbare Wille der Gottheit, sobald also eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgesetzes gedeutet wird, so sind wir gewifs, dafs wir damit den Willen Gottes in dieser Stelle haben. So wie

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entſteht, wenn der Geſetzgeber ſelbſt einer Stelle ſeines Geſetzbuches, welche etwa ſo dunkel iſt, daſs der Sinn derſelben zweifelhaft, oder daſs es ſelbſt wahrſcheinlich iſt, ſie habe urſprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln ſollen, einen andern Sinn giebt und ſie ſelbſt auslegt, und damit ſeinen Willen erklärt, ſo iſt die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch ſtets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollſtändig, wie man meinen könnte, wenn man etwa ſagen wollte, dieſe Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daſs die reine Vernunftreligion, in Anſehung deſſen, was der Menſch zu thun hat, nicht unvollſtändig iſt, da die Offenbarung nichts zu derſelben hinzuſetzen kann, was der Menſch auſser der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa ſolche Mittel, die ſie befördern und zur Aufrechthaltung der ſichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniſs dieſer beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger iſt der Zeit nach der erſte. Das heiſst, die Geſchichte, welche das Hülfsmittel zur Unterſuchung des Urſprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung iſt, die Kenntniſs der alten, jetzt todten Sprachen, worin die h. Schrift geſchrieben iſt, und die in den Ländern geſprochen wurde, wo die h. Schrift zuerſt anerkannt wurde, und andre Kenntniſſe, d. i. die Schriftgelehrſamkeit muſs den Urſprung und den Sinn der Offenbarung zuerſt erforſchen. Dann aber nimmt das Geſchäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion ſeinen Anfang. Dieſer authentiſche Ausleger iſt der Würde nach der erſte d. i. der oberſte Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentiſchen die Reſultate ſeiner Unterſuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widerſprechendes darin findet, ſondern daſs der Geiſt derſelben iſt, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausſpruch beſtehet: die h. Schrift kann das Anſehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes iſt wirklich in derſelben enthalten. Dieſer Ausſpruch iſt hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweiſen kann, daſs dasjenige, was Offenbarung ſeyn kann, und ſein Anſehen als ſolche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung ſei. Und ſo kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn ſie ihn verlören, in einen ethiſchen Naturſtand treten, d. h. alle gemeinſchaftliche Bearbeitung ihrer ſelbſt und andrer zur moraliſchen Beſſerung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn dieſe haben eben ſo ein auf göttliches Anſehen gegründetes ethiſches Geſetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridiſches Geſetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menſchen Herzen geſchriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir alſo nun in der h. Schrifft eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und ſie, ihren äuſsern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung ſeyn kann; ſo wäre es eine gänzliche Auflöſung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethiſchen Naturſtand, wenn man ſie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte muſs daher, nachdem er zuerſt ihr Anſehen beurkundet, und ſolches von dem reinen Religionsglauben zuoberſt iſt beſtätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforſchen, aber ſodann auch dem Religionsphiloſophen (welches er ſelbſt in einer und derſelben phyſiſchen Perſon ſeyn kann, obwohl in Rückſicht auf Auslegung in zwei moraliſchen Perſonen iſt) zur Prüfung und oberſten Entſcheidung vorlegen.

5. Wenn alſo die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, ſo muſs die reine Vernunftreligion zu oberſt entſcheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verſtehen. Was ſie nehmlich

lehrt, das muſs entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder ſich auf Moralität gründen, oder ſelbſt eine Pflicht ſeyn. Vorausgeſetzt alſo, daſs ein Buch die Offenbarung enthalte, ſo kann der bloſs gelehrte Ausleger deſſelben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunſt, Sprachen, Alterthumskunde u. ſ. w. ausgerüſtet wäre, aber etwa keine practiſche Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wiſſen, ob er ſich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchſt wahrſcheinlichen buchſtäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen ſeyn, oder auch nur nichts für ſie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn dieſer Stelle des Offenbarungstextes, und ſie müſste folglich einen den gelehrten Regeln der Exegeſe nach weniger wahrſcheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moraliſchen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weiſs man nur die allgemeinen practiſchen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unſern Handlungen vorſchreibt, mit Sicherheit, indem unſere eigene Vernunft ſie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entſcheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zuſammenſtimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, daſs die reine Vernunftreligiou allein das dem Geiſte nach verſtehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchſtaben nach lehrt und vorſchreibt. So lange nehmlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchſtäblichen Sinn derſelben ſtehen bleibt, weiſs er bloſs Lehren und Vorſchriften; erſt dann, wenn er ſich zum reinen Religionsglauben erhebt, ſieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geiſt dieſer Lehren und Vorſchriften ein. Sähe er aber auch dann noch dieſen Sinn nicht ein, ſo müſste offenbar dieſe Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung ſeyn, oder die reine

Vernunftreligion mufs erſt noch einen Sinn darin finden, das heifst, ſie zu ihrem Zweck auslegen. So ſammlet alſo der doctrinale Ausleger die Ausſprüche, Lehren und Vorſchriften der Offenbarung, um daraus ein Syſtem zuſammenzuſtellen, für ein beſtimmtes Volk und eine beſtimmte Zeit, welches Syſtem ſich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Anſehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube iſt. Der authentiſche Ausleger zeigt, was dieſes Syſtem für einen moraliſchen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch dieſen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das Syſtem ſelbſt, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig iſt. So wird alſo das kirchliche gemeine Weſen (die ethiſche Geſellſchaft, welche die Kirche heifst) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet ſeyn mufs, weil ſie für alle Menſchen gelten ſoll; die aber für diejenigen, welche das Anſehen der Offenbarung bedürfen, durch dieſe eine beſondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beiſpiel. Um dieſes an einem Beiſpiele zu zeigen, nimmt Kant Pſalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entſetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heifst nach Knapps Ueberſetzung: Gott läſst mich Rache*) ſehn an meinen Feinden. Doch vertilg ſie nicht! — ſonſt vergäſs es mein Volk: Sondern treib ſie umher, durch deine Macht! Wirf ſie hinab (in die Ciſterne)! Herr unſer Schild! Sünde iſts, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber laſs ſie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Läſtern. Vertilg ſie im Grimm, vertilg ſie, daſs ſie nicht mehr ſind! Und alle Welt erkenne, daſs Gott Herr über Jacob ſei! Dann mögen ſie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther überſetzt Luſt; Michaelis und Knapp aber Rache.

gen umherirren, nach Speiſe, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieſes Gebet, und ſetzt hinzu: „die Pſalmen ſind inſpirirt: wird in dieſenum Strafe gebeten, ſo kann es nicht unrecht ſeyn: und wir ſollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will alſo nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, ſondern das Sittengeſetz der Vernunft ſoll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforſchten buchſtäblichen Sinne ſchweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muſs erſt beſtimmt werden, was reine Vernunftreligion iſt. Das letztere iſt aber ein Widerſpruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerſt in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann dieſe doch, ihrem Urſprunge nach, nicht aus der Bibel entſpringen, weil ſie dieſem ihren Urſprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden ſoll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberſte Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. dieſe der oberſte Schriftausleger ſeyn müſſe? Offenbar widerſpricht der angeführten Stelle aus den Pſalmen eine andere im Neuen Teſtamente, nehmlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Teſtamente buchſtäblich verſtanden wird, Chriſtus ſagt nehmlich: „Ihr habt gehört, daſs geſagt iſt (nehmlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du ſollſt deinen Nächſten lieben und deinen Feind haſſen. Ich aber ſage euch: Liebet eure Feinde; ſegnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch haſſen; bittet für die, ſo euch beleidigen und verfolgen.“ Dieſe Stelle des Neuen Teſtaments iſt doch auch inſpirirt, das heiſst, beide ſollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können ſich daher einander nicht widerſprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausſchlag, nach ihm kann der buchſtäbliche Sinn in der Stelle aus den Pſalmen, wenn ſie zur Offenba-

rung als ſolcher gehören ſoll, nicht ſtatt finden. Man muſs daher bei derſelben entweder eine moraliſche, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäſse Auslegung annehmen, oder zugeben, daſs dieſe Stelle gar nicht im moraliſchen, ſondern im juridiſchen Sinne zu verſtehen, und in derſelben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moraliſchen Oberherrn der Welt, die Rede ſei. Soll eine moraliſche Auslegung der Stelle ſtatt finden, ſo könnte man ſagen, der Pſalmiſt gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geiſtlichen Feinde, der böſen Neigungen. Dieſe müſſe man allerdings wünſchen ſo zu beſiegen, daſs es uns ein moraliſches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu ſeyn. Und in dem Pſalm werde um Gottes Beiſtand dazu gebeten.

8. Iſt aber dieſe Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, ſo bleibt noch die Annahme übrig, daſs in der ganzen Stelle keine moraliſche, ſondern jüdiſch-theokratiſche Vorſtellung herrſche. Der Jude dachte ſich nehmlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt ſeiner Staatsverfaſſung (politiſchen Regenten) und folglich als den oberſten Richter. Der Pſalmiſt ſtellt nun vor, wie er, im Proceſs mit ſeinen Feinden, ſeine Klage über ſie vor dieſen oberſten Richter bringt, und darauf anträgt, ſeine Gegner auf das härteſte zu beſtrafen. Dadurch wird alſo gar nicht die Rachſucht, welche eine die Moralität angehende Geſinnung iſt, gebilligt, ſondern vielmehr ein Beiſpiel davon gegeben, daſs man im Staate ſich nicht gegen ſeine Feinde ſelbſt Recht verſchaffen und ſie beſtrafen, ſondern das Recht gegen ſie und die Beſtrafung derſelben bei dem Richter nachſuchen müſſe. Dieſe Vorſtellung ſichert wenigſtens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt iſt, auf noch ſo harte Beſtrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridiſche Erlaubniſs (Befugniſs) nicht die moraliſche Erlaubniſs zur Rachſucht (welche eine Herzensgeſinnung iſt) gegeben wird. Nun iſt aber der Geiſt des A. Teſtaments hauptſächlich Legalität, ſo wie der des N. Teſtaments Moralität. Eben ſo iſt auch Röm. 12, 19. zu verſtehen, wo es heiſst: die Rache (die Befugniſs zu

ſtrafen) iſt mein, ich will vergelten, ſpricht der Herr (5 Moſ. 32, 35). Man legt dieſe Stelle gemeiniglich als moraliſche Warnung vor Selbſtrache aus*), ob ſie gleich wahrſcheinlich nur andeutet, daſs die Chriſten das in jedem Staat geltende Geſetz beobachten ſollten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzuſuchen, ſo wie es in der jüdiſchen Theokratie geweſen ſei, da auch die Beſtrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache geweſen ſei.

9. Dieſe Behauptung Kants, daſs der reine Religionsglaube der oberſte Ausleger der Offenbarung ſeyn müſſe, iſt auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, ſie enthielten eine Offenbarung, ſo gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer geſucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und vorausſetzt, in Uebereinſtimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphiloſophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, ſie legten ihr einen moraliſchen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den ſie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entſtanden wäre. Sondern ſie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine ſymboliſche Vorſtellung (oder Perſonificirung) der Eigenſchaften des einigen göttlichen Weſens. Sie gaben den mancherlei laſterhaften Handlungen und wilden aber doch ſchönen Träumereien ihrer Dichter einen myſtiſchen Sinn, und machten dadurch alles moraliſch. Auch die ſpätern Juden und ſelbſt die Chriſten deuteten auf dieſe Weiſe, jene das A. Teſtament und die Träume ihrer Rabbinen, dieſe das N. Teſtament, welches aber

*) *Semleri paraphraſis epistol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Ultionis enim quaſi amor hoc ſuadet, ut irae obſequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft sehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechselseitigen Liebe Christi und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechselliebe zwischen einem Bräutigam und seiner Braut vorgestellt würden. Eben so deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihete Paradies beschreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die sie Bedas nennen.

10. Wie ist es aber möglich, dass der moralische Sinn nicht zuweilen dem buchstäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ist; so dass sich letzterm allemal ein moralischer Sinn unterlegen lässt? Daher, weil lange vorher, ehe ein solcher Volksglaube entstand, die Anlage zu einer moralischen Religion schon in der menschlichen Vernunft verborgen lag. Diese Anlage äusserte sich freilich anfänglich blos durch gottesdienstliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein solcher Volksglaube entsprang. Endlich veranlassten jene rohe Aeusserungen der moralischen Anlage des Menschen angebliche Offenbarungen, und legten so unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen übersinnlichen Ursprungs (nehmlich aus der im Menschen befindlichen Anlage zur Moralität) in diese Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens sind. So muss sich also jeder Glaubenssatz in einem solchen Volksglauben mit den moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung bringen lassen, da nothwendig in dem erstern etwas von dem Character der moralischen Anlage zu finden seyn muss, aus der er entsprungen ist.

11. Aber kann man eine solche moralische Auslegung nicht der Unredlichkeit beschuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, dass derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen solchen Sinn unterlegt, vorsätzlich täusche, indem er Andere wolle glauben machen, dass die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch selbst wohl wisse, dass er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, dafs die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen mufs, und die blofse Vernunft kann nicht (*a priori*) wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die blofse Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kömmt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, dafs der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und dafs folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt blofs daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung abzweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, dafs eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

κατα ἀναλογιαν της πιστεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nehmlich hierbei alles darauf an, dass der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach muss man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen mussten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn muss, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern blos historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, dass sie, als von Gott eingegebene (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet" (Joh. 16. 13.). Dieſer Geiſt Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden iſt) belehrt uns über den Willen Gottes und belebt uns mit Grundſätzen zu Handlungen (eben durch die Vorſtellung, daſs dieſe Grundſätze der Wille des Herrn der Welt ſind). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, daſs es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er ſich auf ein Factum gründet, auch der hiſtoriſche Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moraliſche Vorſchriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er bloſs aus der Moralität entſpringt, auch der moraliſche Glaube heiſſen kann). In jedem Kirchenglauben iſt daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion iſt. Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muſs daher von dem Grundſatze ausgehen, dieſen Geiſt darin zu ſuchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchſten Gut, zur Beſtimmung des Menſchen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, ſo fern ſie von dieſem Grundſatze zeugt (R. 161. f.).

III. Der ſchwärmeriſche Ausleger iſt derjenige, welcher ſich anmaſst, das innere Gefühl, d. i. die Art, wie ein Menſch in Anſehung ſeiner Luſt oder Unluſt afficirt wird, an die Stelle des authentiſchen Auslegers zu ſetzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentiſchen Auslegers uſurpirt. Das Gefühl, das manche daher das innere Licht nennen, ſoll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, ſo wie den göttlichen Urſprung derſelben erkennen. Nun iſt nicht zu leugnen, daſs wer ſie lieſt, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorſchriften und einen Antrieb ſie zu befolgen fühlen muſs. Denn da die h. Schrift uns das Moralgeſetz vorhält, wir uns aber daſſelbe nicht ohne Achtung oder moraliſches Gefühl vorſtellen können (ſ. Achtung), ſo muſs uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denſelben vorſtellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als dieſen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was ſie vorſchreibt, allerdings, durch ſeine Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, finden, daſs ſie von Gott ſei (Joh. 7, 17.). Aber eben ſo, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniſs der Geſetze, und daſs dieſe moraliſch ſind, ableiten können, ſondern das Gefühl vielmehr auf dieſe Erkenntniſs folgt; eben ſo wenig kann aus dieſem Gefühl abgeleitet werden, daſs etwas der Wille Gottes ſei, welches daſſelbe iſt mit der Forderung, daſs etwas durchs Moralgeſetz vorgeſchrieben ſei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, daſs etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) ſei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das ſich bei der Leſung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einfluſſes Gottes auf die Abfaſſung der h. Schrift halten; a) weil wir ſonſt dieſe Wirkung nur Einer Urſache zuſchreiben würden, da doch, wenn die Urſache einer Wirkung uns unbekannt iſt, mehrere Urſachen derſelben ſtatt finden können; b) weil wir wiſſen, daſs die Moralität des Geſetzes, und alſo der Lehre, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, die Urſache unſers Gefühls iſt; c) weil es ſogar Pflicht iſt, dieſes Gefühl von dem Einfluſs der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Geſetzes auf uns abzuleiten, indem ſonſt aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einfluſſes Gottes auf uns, ſo wie die Wirkung einer Natururſache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moraliſche Gefühl jedes Schwärmers in dieſelbe Claſſe geſetzt, und ſo um ſeine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl iſt aber, als ſolches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Weſen ſeyn müſste), ſondern ſubjectiv (bloſs eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt alſo nur bloſs für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand ſein Gefühl als einen Erkenntniſsgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derſelben, auf ſein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, ſondern es iſt nur ein Zuſtand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prätendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger ſelbſt auslegen, als über ſtreitige Auslegungen zu entſcheiden, ſich herausnehmen, und dadurch in der That ſich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Geſetze vorſchreiben. Der eine iſt der geiſtlich deſpotiſche, oder derjenige, der ſich anmaſst vorzuſchreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen ſoll, und daher auch das Amt des authentiſchen Auslegers uſurpirt. Das geſchieht, wenn die gröſsere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker; Geiſtliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchſetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entſcheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft iſt, ſo gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfaſſer eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daſs der authentiſche Ausleger entſcheiden müſſe, und da im Staat der Sinn des Geſetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten des Souverains entſchieden wird; ſo glaubt man, daſs auch in der Kirche der Sinn des Geſetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium verſammelten Kleriker oder Geiſtlichen) müſſe entſchieden werden. Allein zwiſchen einem Staat und einer Kirche iſt der Unterſchied, daſs in dem erſtern der Geſetzgeber in den Repräſentanten wirklich vorhanden, und alſo ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentiſch iſt; dahingegen in der Kirche Gott der Geſetzgeber iſt, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geiſtlichen auszumitteln, was der Wille Gottes ſei. Denn dieſe gröſsere Anzahl kann gerade den Geſinnungen nach die verderbtern,

oder den Kenntniſſen nach die unwiſſendern in ſich faſſen, und daher den Willen Gottes am wenigſten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menſchen in jeder Menſchenclaſſe die kleinere iſt, ſo folgt, daſs gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes iſt, durch die Mehrheit werde entſchieden werden. Die Erfahrung hat das auch beſtätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den chriſtlichen Glauben gekommen ſind, und die ſogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräſentirenden Klerikker) verdammten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geiſtlichen repräſentirte Kirche iſt alſo ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrſamkeit, ja ſelbſt dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, ſo kann er der geiſtlich deſpotiſche Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich deſpotiſche Ausleger, oder derjenige, der ſich anmaſst vorzuſchreiben, wie der authentiſche und doctrinale Ausleger auslegen ſollen, und daher nicht das Amt eines authentiſchen Auslegers uſurpirt, ſondern einen neuen Ausleger vorſtellt, der bloſs darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der ſchimäriſche Ausleger genannt werden kann. Dieſer Ausleger iſt der Staat, und ſeine Auslegung iſt die unausſtehlichſte von allen. Denn der Staat, als ſolcher, iſt weder Schriftgelehrter, noch Religionsphiloſoph, und fordert darum nicht bloſs den blinden Gehorſam, den die Kirche will, deſſen Grundlage der ſogenannte Köhlerglaube iſt, ſondern gleichſam das Verſchlieſsen aller Sinne gegen Gründe, und alſo einen ſinnloſen Gehorſam, der ſich auf das *ſic volo, ſic jubeo, ſtat pro ratione voluntas* gründet, und meint alſo, ſeine Glieder zum Glauben dreſſiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entſpringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er ſich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben ſo viel iſt, das Amt gewiſſe Lehren und Symbole

durch ſeine in Händen habende Gewalt vorzuſchreiben, anmaſst, thut etwas, wovon er nichts verſteht, und wovon er nicht einmal weiſs, was er thut. Denn er glaubt nicht, daſs er die Schrift auszulegen ſich anmaſse, ſondern ſetzt gewiſſe Kleriker dazu feſt, welche den Sinn der h. Urkunde beſtimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorſchreiben ſollen. Dieſe bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen ſoll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wiſſen, warum gerade aus ihren Händen; denn ſollte es um der Gründe willen geſchehen, die ſie haben, ſo bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf dieſe Weiſe verfährt, ſo meint er, die Kirche lege aus, und er ſelbſt beſtimmt doch, wer der Repräſentant der Kirche hierin ſeyn ſoll, und macht ſich eben dadurch zum oberſten (aber ganz ſchimäriſchen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat muſs ſich alſo nie in die Auslegung der h. Schrift miſchen, ſondern nur dafür ſorgen, daſs es nicht an gelehrten und rechtſchaffenen Schriftgelehrten und Religionsphiloſophen fehle, und daſs ſie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterichtet, gebeſſert und getröſtet werden ſoll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber ſollte ſich der Staat nie in ihre Streitigkeiten miſchen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abſchn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, *guerre d'extermination*, *d'extirpation*. So heiſst ein Krieg, welcher nur durch die phyſiſche Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So ſagte *Louvois* zu *Meinders*, den der groſse Churfürſt Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich geſchickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die phyſiſche Vertilgung beider Theile treffen. Ein ſolcher Krieg muſs ſchlechterdings unerlaubt ſeyn. Denn durch einen ſolchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältniſs mehr ſtatt finden könnte. Folglich muſs auch der Gebrauch der Mittel zu einem ſolchen Kriege unerlaubt ſeyn.

2. Die Mittel, deren man ſich in einem Ausrottungskriege bedient, ſind Meuchelmord, Giftmiſcherei, Brechung der Capitulation, Anſtiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. ſ. w. Dieſe Mittel müſſen ſchlechterdings den Untergang derer nach ſich ziehen, gegen die ſie gebraucht werden. Denn ſie ſind niederträchtig, d. h. der Feind kann ſich dagegen nicht ſchützen, weil ſie nicht den Muth, ſondern nur die Verſchlagenheit des Angreifers vorausſetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die ſich derſelben bedienen, indem ſie bald nicht bloſs im Kriege, ſondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.
Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abſchn. §. 57, S. 222.

Auſser

mir, ἐξωθεν, *extra nos*, *hors de nous*. Dieſer Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) daſs der Gegenſtand, von dem er gebraucht wird, nicht ich ſelbſt, ſondern von mir (dem Subject) unterſchieden (*a nobis diverſum*) iſt. Das Object iſt nicht zugleich das Subject; oder

2) daſs der Gegenſtand, von dem er gebraucht wird, ſich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erſtern Sinne ſage ich, die Dinge an ſich

---

vel ad plane perdendum hoſtem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erſtere iſt der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete *Louvois* dem Churfürſten. *Puſendorf. de reb. geſt. Frid. Wilh. M. XVII.* 71.

ſind aufser mir, d. i. nicht bloſs Vorſtellungen meines Erkenntniſsvermögens, folglich nicht etwas von mir ſelbſt; im andern Sinne iſt das Buch, das ich leſe, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaiſer Auguſtus iſt aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbeſitz in der metaphyſiſchen Rechtslehre iſt der Beſitz von etwas, das nicht aufſer mir iſt, im erſtern Sinn des Worts. Der Beſitz von etwas, das aufser mir iſt, in der zweiten Bedeutung, iſt ein empiriſcher Beſitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptſt. §. I. S. 56.

Autokratie,

Fürſtengewalt, Selbſtherrſchaft, Alleinherrſchaft, αὐτοκρατορία, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrſchergewalt, die keine andre neben ihr weiter vorausſetzt.

1. Man kann ſich nehmlich eine Herrſchergewalt denken, die einer andern unterworfen iſt, und eine Herrſchergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erſtere iſt der Monarchie entgegengeſetzt, die letztere der Ariſtokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in ſolchen Erzeugungen, welche von unſerm Verſtande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie iſt ein Aggregat vieler Subſtanzen aufser einander; nun beſtände jene Autokratie der Materie darin, daſs dieſes Aggregat die alleinige Urſache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unſerm Verſtande nur dadurch begriffen werden können, wenn er ſich dieſelben als Zwecke denkt. Dann hätte nehmlich die Materie keinen andern Herrſcher neben ſich, aus deſſen Verſtande ſich die zweckmäſsige Einrichtung deſſen, was doch Zweck iſt, erklären lieſse; dieſes iſt aber widerſprechend, weil Zwecke nur durch einen Verſtand möglich ſind, und nicht durch ein bloſses Aggregat aufser einander befindlicher Subſtanzen. Zweck iſt das, was nur als Product einer Urſache im in-

nern Sinn vorgeſtellt werden kann; Materie iſt aber das, was bloſs im äuſsern Sinn vorhanden iſt. Folglich widerſpricht ſich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo nur Einer herrſcht, eine Autokratie weil der Herrſcher Niemand neben ſich hat, deſſen Wille mit dem ſeinigen zuſammen verbunden herrſchte; ſondern er herrſcht ſelbſt, ohne daſs, wie in der Ariſtokratie, noch mehrere dabei concurriren. In dieſem Sinne nennen ſich manche regierende Herrn Selbſtherrſcher. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie ſtatt Autokratie iſt nicht dem Begriffe der letztern angemeſſen; denn Monarchie bedeutet die höchſte Herrſchaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrſchaft. Der Autokrator hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchſte Gewalt, der erſte iſt der wirkliche Souverain, der letztere repräſentirt ihn bloſs (K. 209).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.
Deſſ. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. §. 51. S 209.

Autonomie

des Willens, *autonomia*, *autonomie*. Die Eigenſchaft des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens, G. 87.).

1. Die ganze practiſche Geſetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengeſetz gegeben wird, gründet ſich, in ſo fern wir dieſe Geſetzgebung an und für ſich ſelbſt betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der ſich alle Sittengeſetze müſſen ableiten laſſen. Dieſe Regel ſoll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweiſung zu ſeyn, wie wir unſre Wünſche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünſche zu thun, vielmehr fordert ſie die Aufopferung eines jeden Wunſches, der ſich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet alſo nicht auf Gegenſtände, die

wir begehren möchten, die unſern Willen zum Wollen beſtimmen könnten. Da nun auf dieſe Weiſe der Wille, in ſo fern ihn bloſs das Sittengeſetz beſtimmen ſoll, keinen Gegenſtand des Begehrens hat, ſo bleibt weiter nichts übrig, als die Form ſeines Wollens, nehmlich daſs er nicht anders wolle, als ſo, daſs es Geſetz ſei, ſo zu wollen, wie er will. Dies iſt nun der oberſte Grundſatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches ſich ſo ausdrücken läſst:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Dieſe Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. ſie iſt ſo gefaſst, daſs davon keine Ausnahme gilt, daſs es kein Weſen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht ſie fähig, ein Geſetz zu ſeyn; denn ein Geſetz für den Willen iſt eine ſolche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieſes Geſetz durch den Willen, der ihm unterworfen iſt, eben ſo allgemein befolgt werden ſollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgeſetzen geſchehen; ſo kann obiges Princip auch ſo ausgedrückt werden:

Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.

2. Die practiſche Geſetzgebung gründet ſich aber ſubjectiv (d. h. wenn wir bloſs auf das Subject Rückſicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Geſetzgebung an und für ſich) auf den Zweck dieſes Subjects. Was kann nehmlich der Wille für einen Zweck haben bei allen ſeinen Handlungen? Denn dieſer Zweck muſs auch die Regel für ſeine Handlungen beſtimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen beſtimmen ſollen, ſo fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt alſo nichts übrig, als der Menſch ſelbſt, oder er muſs ſein eigener Zweck ſeyn. Da ſich nun dieſes aber

mit jedem Menſchen ſo verhält, ſo iſt dieſer ſubjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entſpringt alſo ein andrer Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich der:

Handle ſo, daſs du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloſs als Mittel, braucheſt.

Ein vernünftiges Weſen hat nehmlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die ſich denken laſſen, ſind nur in vernünftigen Weſen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Weſen iſt nicht etwa bloſses Mittel zu einem andern Zwecke, ſondern Zweck an ſich ſelbſt.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide oberſten Grundſätze zuſammen nehmen:

a aus dem zweiten in (2), daſs der Wille eines jeden vernünftigen Weſens geſetzgebend ſei, weil der Grund ſeiner Geſetze in nichts anderm als in ſeiner eigenen Perſon liegt, nehmlich ein vernünftiges Weſen, es ſei daſſelbe nun ſelbſt, oder ein andres, nie bloſs als Mittel, ſondern als Zweck an und für ſich zu brauchen;

b. aus dem erſten in (1), daſs der Wille eines vernünftigen Weſens allgemein geſetzgebend ſei, weil er ſich nach keinen andern Maximen zu Handlungen beſtimmt, als nach ſolchen, durch die er wollen kann, daſs dieſe Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Weſen geltendes) Geſetz werde.

4. Dieſe Idee nun von dem Willen des vernünftigen Weſens, daſs er ein allgemein geſetzgebender Wille ſei, und er folglich in den Geſetzen, die er befolgt, lediglich von ſich ſelbſt abhängt, heiſst die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich den:

Handle nur nach demjenigen Geſetze, durch welches du dich als allgemein

gesetzgebend betrachten kannst. (M. II. 95. G. 72.).

Dieser Grundsatz heifst das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille mufs hiernach als einem Gesetz unterworfen angesehen werden, von dem er sich selbst als Urheber (als gesetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht bestehen können, müssen verworfen werden. Gesetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu sagen, wenn es sein Vortheil erfordert,

so frage ich, kann diese Maxime mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung zusammen bestehen? Hier findet sich nun gleich,

a. dafs es nicht die eigene Gesetzgebung ist, die das Gesetz giebt, sondern die Selbstliebe, denn der Vortheil dictirt das Gesetz;

b. dafs es kein allgemeines Gesetz ist, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es sein Vortheil erfordert, soll es gelten.

Hieraus sehe ich nun, dafs die Maxime kein Sittengesetz ist. Es fragt sich aber, ob sie nicht mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung bestehen kann. Da findet sich aber:

dafs wenn es allgemeines Gesetz wäre, dafs ein Mensch dann, wenn es sein Vortheil erforderte, die Unwahrheit sagen könnte, es einem solchen Menschen in diesem Fall gar nicht als Zweck, sondern blofs als Mittel, das seinem Vortheil dienstbar wäre, dienen würde.

Dies widerspricht aber meiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gesetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wesen, als Zweck an und für sich, betrachte. Folglich ist jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diese Eigenschaft des Willens, dafs er allgemein gesetzgebend ist, schliefst bei seiner Gesetzgebung alles Interesse aus, weil sonst dieses, und nicht der Wille, das Gesetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengesetze aussagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundsatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen stehet, kann vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, s. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein anderes Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäfsig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heifst, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weifs darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne dafs ihn ein andres Warum daran knüpft, als dafs es Gesetz ist. Das Gesetz interessirt, weil es Gesetz ist, und blofs durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heifst (M. II. 96. G. 93).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht blos wozu brauchen läßt, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es muss aber bewiesen werden:

I. dass gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. dass es auch Realität habe, und kein Hirngespinst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läßt sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, dass alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nehmlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiele auch die Regel weg; oder es müsste eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Dass aber dieses Princip kein Hirngespinst ist, folgt

a. daraus, dass die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nehmlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, dass er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, dass, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schliesst, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muss. Das ist aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dass aber diese Freiheit kein Hirngespinst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Daseyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht blos zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müssten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen läst, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen läst, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben läst, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An sich.

11. Wären wir nun blos Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unsre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie Paulus sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher sollen alle unsre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäss seyn. Dieses categorische oder unbedingte sollen giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehm-

lich dadurch, dafs ein unbedingter, intelligibeler Wille durch ſein unbedingtes Geſetz den empiriſchen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen beſtimmt wird, beſchränkt und ſich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läſst ſich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Daſeyn des Sittengeſetzes einſehen, aber nicht begreifen, wie ſie möglich ſei. Denn das hieſse die Freiheit begreifen, welches unmöglich iſt, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus ſeinen Urſachen, die aber ſtets mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und aller Freiheit entgegen ſind.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II Abſch S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S. 87. III Abſchn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih. als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abſchn. — Wie iſt ein categor. Imperat. möglich. S. 111.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Geſchmacks. S. Geſchmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιωματα, *axiomata*, *axiomes*, ſind ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, ſo fern ſie unmittelbar gewiſs ſind (C. 760.); z. B. dafs drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, oder dafs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt.

I. Dafs zwiſchen zwei Puncten A und B nur Eine gerade Linie möglich iſt, iſt

1. ein Grundſatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in ſich, z. B. des Satzes, dafs wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB ſo auf die Seite DE fällt, dafs der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nehmlich die Seite AB der Seite DE gleich iſt; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich iſt, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, nach obigem Grundſatze auch BC auf EF fallen muſs. Denn zwiſchen B und C, welche zugleich die Puncte E und F ſind, iſt, nach dieſem Grundſatz, nur Eine gerade Linie möglich, fiele die Linie BC nun nicht auf EF, ſo müſsten nothwendig zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen den beiden Puncten ſtatt finden.

b. er iſt nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniſſen gegründet, ſondern in der unmittelbaren Anſchauung. Ich kann mir in Gedanken ſchlechterdings nicht, zwiſchen den Puncten A und B zwei verſchiedene gerade Linien ſinnlich machen.

2. Dieſer Grundſatz iſt aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu verſuchen, ob es auch ſich in der Natur wirklich ſo verhält; ſondern ich weiſs es gewiſs, es iſt nicht anders möglich, und es muſs allenthalben in der Natur ſich ſo finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin verſetzt werden könnten, würde es anders ſeyn. Der Grundſatz iſt alſo nothwendig, denn das Gegentheil von ihm iſt nicht möglich, und er iſt allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich iſt er *a priori*, oder bloſs in der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Dieſer Grundſatz iſt ferner ſynthetiſch, d. i. das Prädicat, daſs nur Eine gerade Linie zwiſchen zwei Puncten möglich iſt, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller dieſer Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts iſt, daſs er das im Raum iſt, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, daſs ſie eine Länge ohne Breite iſt, und dieſe iſt gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt ſind. Allein alle dieſe Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zuſammen etwas, woraus man folgern könnte, daſs zwiſchen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne ſich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, iſt

es nicht möglich, zu wiſſen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt ſeyn können. Ja es iſt nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man ſie ſich noch nie ſinnlich vorgeſtellt hätte. Hieraus folgt, daſs in dem Grundſatze, von dem wir ſprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, ſondern daſs Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die ſinnliche Darſtellung, wenn wir nehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Dieſe ſinnliche Darſtellung (die Conſtruction) der geraden Linie iſt das dritte vermittelnde Erkenntniſs, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject ſynthetiſch mit einander zu verbinden.

4. Dieſer Grundſatz iſt endlich unmittelbar gewiſs, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewiſsheit deſſelben zu überzeugen, ſondern ich darf mir das, was er ausſagt, nur in Gedanken ſinnlich vorſtellen, ſo ſehe ich gleich ein, daſs es nicht anders ſeyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde ſinnliche Darſtellungen (Conſtructionen) als der der geraden Linie ſelbſt.

II. In der Philoſophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philoſophie iſt die Vernunfterkenntniſs nach Begriffen, aber nicht nach ſinnlichen Darſtellungen *a priori* (Conſtructionen). Nun laſſen ſich zwei Begriffe nicht ſynthetiſch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniſs. Dieſes dritte vermittelnde Erkenntniſs kann aber nicht etwa auch ein Begriff ſeyn, denn dieſer Begriff würde doch wieder etwas vorausſetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verurſachte, daſs er nicht für ein Hirngeſpinſt, ſondern für einen Gedanken anerkannt werden müſste, der einen wirklichen Gegenſtand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiſs, ſondern erſt vermittelſt des Gegenſtandes, auf den ſich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philoſophie hat nun zwar auch ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, aber ſie unterſcheiden ſich von

den Axiomen dadurch, dafs ſie nicht unmittelbar gewis ſind, z. B. der Satz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dieſem Satze liegt auch das Prädicat Urſache nicht in dem, was geſchieht, auch iſt die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich iſt es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Urſache vorausſetzen) davon abgeleitet werden, ein ſynthetiſcher Grundſatz *a priori*. Allein das dritte, worauf ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, iſt, dafs in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weiſe beſtimmt werden mufs. Da alles, was geſchieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas anderm hergehet, und auch unſre Wahrnehmungen auf einander folgen, ſo würden wir nicht unſre (ſubjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Beſchaffenheiten auf einander unterſcheiden können, und nicht wiſſen, ob B auf A wirklich, oder nur in unſrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt würde. Das geſchieht nun durch den Begriff der Urſache und Wirkung, indem das, was ich Urſache nenne, nichts anders als die Vorſtellung von etwas iſt, was nothwendig vor etwas anderm hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Urſache folgt. Ich erkenne alſo die Gewifsheit jenes philoſophiſchen Grundſatzes aus der Nothwendigkeit deſſelben, wenn ich Erfahrung und ſubjective Wahrnehmung von einander ſoll unterſcheiden können. Folglich kann ich einen ſolchen Grundſatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Diſcurſive Grundſätze, oder ſolche, die ſich auf Begriffen gründen, ſind alſo ganz etwas anders, als intuitive Grundſätze, oder ſolche, die durch unmittelbare Anſchauung erkannt werden. Die letztern ſind Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundſätze erklären. Die Axiomen ſind ohne allen Beweis gewifs, man darf ſich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorſtellen. Die diſcurſiven Grundſätze aber erfordern jederzeit noch eine beſondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundſatzes kann nehmlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn ſonſt wäre er ein Lehrſatz und jener höhere Satz der Grundſatz. Der Grundſatz aber iſt ja derjenige Satz, der aller Erkenntniſs ſeines Gegenſtandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch ſubjectiv bewieſen, d. h. gezeigt werden, daſs ohne ihn die Erkenntniſs des Gegenſtandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich ſeyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (ſubjectiven) Folge im Gemüthe zu unterſcheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphyſiſchen) Grundes. Ein ſolcher Beweis heiſst die Deduction des Grundſatzes, und iſt nöthig, weil ſonſt der Grundſatz falſch und erſchlichen ſeyn könnte (M. I. 213 C. 188.). Die Axiomen oder mathematiſchen Grundſätze ſind alſo evident, d. i. anſchauend gewiſs, die discurſiven oder philoſophiſchen Grundſätze ſind zwar auch gewiſs, aber doch nicht ſo einleuchtend, wie die Axiomen, ſ. Apodictiſch. Man drückt die evidente Gewiſsheit eines Axioms gemeiniglich damit aus, daſs man ſagt, es iſt ſo gewiſs, als zweimal zwei vier iſt. Das kann man aber von keinem ſynthetiſchen Satze der reinen aber transſcendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, ſagen. Daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, iſt wohl nicht ſo einleuchtend gewiſs, als daſs 2 mal 2 vier iſt, ſonſt hätte es Hume nicht bezweifelt.

4. Die Philoſophie hat alſo keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundſätze ſo ſchlechthin gebieten, ſondern muſs jederzeit ihre Wahrheit deduciren, wenn ſie dieſelben ſo gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, daſs Jedermann dieſen Gebrauch ihr zugeſtehen ſoll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anſchauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieſes Princip iſt ſelbſt kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieſes Princip ſoll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn ſogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anſchauungen beruhet, ſo wie dieſe wieder auf Axiomen beruhen, muſs die Transſcendentalphiloſophie, d. i. die Philoſophie von der Möglichkeit der Er-

kenntniſs *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II Hauptſt. S. 188. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anſchauung,

axiomata intuitionis, axiomes d'intuition.

1. Sie ſind wahre Axiomen (ſ. den vorhergehenden Artikel); nehmlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelſt der Conſtruction, in der Anſchauung des Gegenſtandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daſs zwei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einſehe, wenn ich mir drei Puncte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken ſinnlich vorſtelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philoſophen (man ſ. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundſatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundſätze iſt. Die unmittelbare Gewiſsheit eines Grundſatzes kann nehmlich entweder auf der Conſtruction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im erſten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Princips überhaupt (im weitern Sinne des Worts, ſ. Anfang) oder eines discurſiven oder philoſophiſchen Grundſatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anſchauung angegeben, oder den philoſophiſchen Grundſatz aufgeſtellt, nach welchem alle Axiomen der Anſchauungen für die ganze Natur gültig ſind. Es heiſst:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſſen.

ſollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heiſsen:

Alle Erſcheinungen ſind, als Anſchauungen im Raum und in der Zeit, extenſive Gröſsen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will ſagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir ſinnlich wahrnehmen, muſs immer als eine ausgedehnte Gröſse wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine ſinnliche Vorſtellung vorkommen, welche nicht ſo beſchaffen wäre. Die philoſophiſchen Grundſätze unterſcheiden ſich nun dadurch von den Axiomen, daſs ſie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (ſ. den vorhergehenden Artikel Axiomen); ſo auch dieſer.

4. Dieſe Deduction iſt nun folgende: Alle Erſcheinungen enthalten eine Anſchauung in Raum und Zeit, denn Erſcheinung iſt der unbeſtimmte Gegenſtand, der unſre Sinnlichkeit ſo afficirt (ſ. Afficiren), daſs dadurch eine Anſchauung deſſelben entſpringt, die allein unter den Bedingungen der Anſchauungen, Raum und Zeit, möglich iſt. Raum und Zeit ſind aber extenſive Gröſſen, folglich müſſen alle Erſcheinungen, als Anſchauungen in Raum und Zeit, extenſive (ausgedehnte) Gröſſen ſeyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erſcheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (ſ. Aggregat) angeſchauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Gröſsen, z. B. der intenſiven, ſondern nur bei denen iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden (ſ. Apprehenſion). Unter dem Begriff einer extenſiven (ausgedehnten) Gröſse iſt nehmlich eine ſolche zu verſtehen, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, und alſo nothwendig vor dieſer hergehet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, ſo klein ſie auch ſei, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder, auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin den ſucceſſiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine beſtimmte Zeitgröſse erzeugt wird.

6. Wir können alſo keine Erſcheinungen anſchauen, als ſo, daſs die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Gröſse überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239 C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie ſinnliche Anſchauung *a priori* allein möglich iſt, oder die Bedingungen derſelben, oder wie allein das reine Bild (Schema) der äuſsern Er-

ſcheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns alſo in der Erfahrung nichts vorkommen, was ſich nicht nach dieſem Axiom richten müſste, eben ſo iſt es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein. Das ſind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quanta*) als ſolche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anſchauung, allein Schultz hat dieſe Axiomen erſt nachher entdeckt (ſ. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219.). Man ſehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf dieſem Grundſatze (3) beruhet alſo die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt, die alle ihre Sätze *a priori* behauptet, auf Gegenſtände der Erfahrung gehen; wie iſt es möglich, daſs in der Erfahrung ſich alles ſo finden muſs, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenſtände der Erfahrung ſind ja nicht Dinge an ſich, die unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen vorhanden ſind, ſondern Erſcheinungen oder ſinnliche Vorſtellungen, auf die ſich am Ende alles unſer Denken beziehet. Dieſe ſinnlichen Vorſtellungen müſſen ſich aber nach den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens richten, und angeſchauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anſchauungen, als ſolche, welche der Verſtand ſich als ausgedehnte Gröſsen denkt, folglich müſſen auch alle Erſcheinungen ſowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt ſeyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt unterworfen ſeyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. S. 202. ff.
Deſſ. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der erſten Abtheilung.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

C. bedeutet Critik der reinen Vernunft.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphyſ. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erſter Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Critik der practiſchen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants ſämmtliche kleine Schriften. Königsb. und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Critik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädiſches Wörterbuch der crit. Philoſ.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchſtaben zeigen die Seitenzahlen, bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig. 1. . . zu . . S. 44. 207.

— 2. . . . . - 70.

— 3. . . . . - 97.

— 4. . . . . - 97.

— 5. . . . . - 97.

— 6. . . . . - 99.

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig. 10. S. 447. ſtehet auf der Kupfertafel zur zweiten Abtheilung.

Register

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C. Vorrede erſte Ausgab. 12. W. 85.
C. Vorr. zweite Ausg. VIII. W. 359.
C. 1, W. 2. 10.
. 2, . 1.
. 3, . 12.
. 4, . 14.
. 5, . 15.
. 6, . 18.
. 7, . 18.
. 10. . 190.
. 15, . 200.
. 19, . 384. 385. 389.
. 20*). . 391.
. 21, . 392.
. 22, . 392. 393.
. 23, . 393. 394.
. 27, . 354.
. 29, . 254. f.
. 31-37, . 78.
. 32, . 85.
. 33, . 85.
. 34, . 89. 265.
. 35, . 78. 409.
. 36, . 39. 79.
. 41, . 256. 317.
. 42, . 132*).
. 43, . 272.
. 44, . 80. 132*). 134.
. 50, . 154. 269.
. 51, . 40. 270.
. 58, . 79.
. 59, . 80. 132*). 261.
. 60, . 20. 81. 85.
. 61, . 82.
C. 62, W. 83.
. 63, . 83.
. 64, . 85.
. 65, . 409.
. 67, . 259.
. 68, . 322. 329. 339.
. 71, . 262.
. 72, . 270. 272.
. 73, . 271.
. 74, . 262.
. 75, . 272.
. 76, . 77.
. 77, . 40.
. 79, . 282.
. 89. . 36. 122.
. 92, . 76. 263.
. 93, . 263.
. 95, . 64.
. 101, . 318.
. 104, . 139.
. 105, . 366.
. 107, . 36.
. 108, . 37.
. 125, . 261.
. 131. f. . 324.
. 133, f. . 325.
. 135, . 326.
. 137, . 22. 327.
. 138. f. . 325. 327.
. 155*) . 411.
. 160, . 332, 333.
. 162, . 330.
. 179, . 155.
. 180, . 155.
. 185, . 451.
. 189, . 195.
. 190, . 197.
. 191, . 198.
. 199, . 319.

C. 202, W. 329. 451. 452. 453.
• 203, • 453.
• 204, • 453.
• 213, • 15.
• 218, • 156.
• 219, • 332. 368.
• 220, • 163.
• 222, • 141. 149.
• 224, • 46. 167.
• 225, • 167.
• 227, • 168.
• 228, • 168.
• 229. • 46.
• 230, • 49.
• 231, • 224.
• 232, • 226.
• 233, • 171.
• 234. • 171.
• 235, • 333.
• 236, • 173.
• 237, • 333.
• 240, • 182.
• 243, • 171.
• 244, • 179. 183.
• 245, • 173.
• 247, • 180.
• 249, • 181.
• 252, • 178.
• 253, f. • 44. 179.
• 254, • 178.
• 256, • 184. 186.
• 258, • 186. 188.
• 259, • 189.
• 281, • 44.
• 283, • 173.
• 298, • 265.
• 306, • 134.
• 307, • 131. 136.
• 310, • 140.
• 312, • 263.
• 316, • 130.
• 323, • 263.
• 326, • 130.
• 356, • 206.
• 358, • 210.
• 362. • 210.
• 365, • 215.
C. 377, W. 273.
• 379, • 215.
• 380, f. • 38.
• 393, • 101.
• 398, • 288.
• 403, • 240. 241.
• 448, • 299.
• 450, • 300.
• 451, • 301.
• 452, • 301.
• 454, • 290.
• 455, • 290.
• 456, • 291.
• 462, • 291.
• 463, • 291.
• 465. • 38.
• 470, • 374.
• 472, • 292.
• 473, • 292.
• 480, • 292.
• 481, • 292.
• 482, • 38.
• 486. • 43.
• 502. • 354.
• 503. • 354.
• 537, • 217.
• 543, • 217.
• 544. • 218.
• 548, • 292.
• 549, • 293.
• 550, • 293.
• 551, • 293.
• 552, • 293.
• 576, • 233.
• 581, • 294.
• 588, • 294.
• 656, • 125.
• 674, • 320.
• 685, • 90.
• 687, • 91.
• 688, • 94. 95.
• 689, • 96.
• 690, • 99.
• 692, • 102.
• 708, • 220.
• 725, • 282.
• 755 *), • 414.

C. 760, W. 101. 447.
. 762, . 75.
. 763, . 75.
. 764, . 321.
. 768, . 301.
. 786, . 399.
. 832, . 220.
. 833, . 220.
. 860, . 352.
. 861, . 353. 369.
. 862, . 369.
. 863, . 353.
. 869, . 282.
. 877, . 278.

E. 26, W. 42.
. 41, ff. . 141.
. 56, . 134.
. 68, . 20. 231.

G. 14. W. 69.
. 16, . 51.
. 17, . 221.
. 20, . 56.
. 30, . 408.
. 32, . 282.
. 38, . 69.
. 38 *), . 234.
. 47, . 254.
. 50 *), . 222.
. 63, . 254.
. 70, . 442. 443.
. 71, . 444.
. 72, . 444.
. 79, . 445.
. 87, . 440. 445.
. 93, . 444.
. 97, . 446.
. 98, . 440.
. 111, . 447.

K. 45. W. 247.
. 56, . 438. f.
. 71, . 296.
. 77, . 335.
. 98, . 231. 232.
. 102, . 252.

K. 106, W. 125.
. 114, . 125.
. 120, . 246. 247.
. 135, . 251.
. 145, . 247.
. 209, . 358. 440.
. 222, . 237. f.

M. I. 1, W. 2. 3. 10.
„ 2, . 2. 5.
. 3, . 14. 16.
. 4, . 5.
. 5, . 14. 16.
. 6, . 12.
. 7, . 14.
. 8, . 18.
. 9, . 18.
. 11, . 192.
. 16, . 200.
. 17, . 200.
. 21, . 385.
. 22, . 389.
. 24, . 392.
. 25, . 392.
. 26, . 393.
. 27, . 393.
. 28, . 394.
. 38, . 78.
. 39, . 39. 79.
. 63, . 40.
. 69, . 80.
. 70, . 80.
. 71, . 81.
. 72, . 82.
. 73, . 83.
. 74, . 83.
. 79, . 272.
. 84, . 40.
. 120, . 37.
. 121, . 37.
. 149, . 326.
. 153, . 325.
. 154, . 325.
. 172, . 332. 333.
. 213, . 451.
. 215 . 195.
. 216, . 196.

M. I. 217. W. 197.
. 218. . 197.
. 219, . 198.
. 236, . 452. 453.
. 237, . 453.
. 239, . 453.
. 256, . 159.
. 259, . 163.
. 262, . 164.
. 264, . 47.
. 265, . 47. 165.
. 270, . 224.
. 271, . 224.
. 272, . 225.
. 273, . 226.
. 275, . 171.
. 276, . 171.
. 278, . 173.
. 279, . 173.
. 283, . 182. 272.
. 285. . 171.
. 287, . 179.
. 288, . 183.
. 289, . 173.
. 291, . 180.
. 292, . 181.
. 294, . 178.
. 395, . 45. 178.
. 297, . 44. 179.
. 303, . 184.
. 304. . 186.
. 305, . 186.
. 306, . 188.
. 307, . 189.
. 350, . 134.
. 352, . 136.
. 360, . 202.
. 398, . 208.
. 399. . 209.
. 400, . 209.
. 401, . 209.
. 402. . 210.
. 407, . 210.
. 410, . 211.
. 411, . 212.
. 412, . 211.
. 413, . 214.

M. I. 427. W. 215.
. 428. . 216.
. 429, . 38.
. 430, . 39.
. 501, . 299.
. 502, . 299.
. 503, . 300.
. 505, . 300.
. 506, . 301.
. 507, . 290.
. 508, . 290.
. 509, . 290.
. 510, . 290.
. 511, . 291.
. 512, . 291.
. 519, . 291.
. 520, . 291.
. 522, . 291.
. 523, . 291.
. 524, . 291.
. 530, . 291.
. 531, . 291.
. 532, . 291.
. 533, . 291.
. 540, . 292.
. 541, . 292.
. 540, . 292.
. 604, . 214.
. 605, . 214.
. 606, . 214.
. 616, . 217.
. 617, . 217.
. 624, . 217.
. 625, . 218.
. 626, . 217.
. 631, . 292.
. 633, . 293.
. 635. . 293.
. 637, . 293.
. 638, . 293.
. 670, . 294.
. 678, . 294.
. 741, . 83.
. 811, . 93. 94.
. 813, . 96.
. 815, . 101.
. 816, . 102.

M. I. 1001. W. 352.

M. II. 31. W. 221.
. 44. . 221.
. 91. . 442.
. 92, . 443.
. 93, . 444.
. 94, . 444.
. 96, . 443. 444.
. 107, . 445.
. 116, . 445.
. 128, . 446.
. 144, . 447.
. 323, . 295.
. 324, . 295.
. 325, . 295.
. 326, . 295.
. 450, . 237.
. 452, . 237.
. 453, . 248.
. 454, . 238.
. 456, . 237.
. 457, . 237.
. 461, . 235.
. 462, . 235.
. 463, . 235.
. 464, . 85.
. 465, . 239.
. 510, . 85.
. 737, . 296.
. 738, . 296.
. 739, . 296.
. 740,46. . 297.
. 749. 2, . 85.
. 765, . 273.
. 835, . 297.
. 836, . 297.
. 841, . 298.
. 889-91 . 298.
. 902, . 336.
. 907, . 335.

N. 34. W. 302.
. 52. . 302.
. 53 . 304.
. 54 . 305.
. 59. . 306.
N. 60, W. 306.
. 61, . 308.
. 63, . 312.
. 67, . 312.
. 68, . 312.
. 70, . 313.
. 71, . 313. 381.
. 73, . 316.
. 95, ff . 403. 404.
. 96 98, . 408.
. 100, 373.
. 101, . 374. 376. 378.
. 104, . 381.
. 116, . 391.
. 117, . 328.
. 119, . 391.
. 121, . 391.

P. 18. W. 354.
. 22, . 321.
. 23. . 321.
. 58, . 445.
. 59, . 446.
. 83, . 223.
. 126, . 159. 69.
. 133, . 57. 254. f.
. 134, . 58. 60.
. 135, . 58. 60.
. 136, . 58.
. 137, . 57, 58.
. 138, . 54. 57.
. 139, . 54. 57.
. 140, . 254. f.
. 141, . 54.
. 142, . 54.
. 143, f. . 55.
. 144, . 60.
. 145, . 61.
. 146, . 61.
. 147. . 61. 63.
. 148, . 63.
. 149, . 63.
. 150, . 63. 64.
. 151, . 64.
. 152, . 64.
. 158, . 58.
. 176, . 154.

P. 176. W. 154.
. 204, . 295.
. 205, f. . 295.
. 225, . 396.
. 244, . 382.
. 246, . 282.
. 253, . 202.
. 254, . 228.

Pr. 24. W. 190.
. 25, . 201.
. 30, . 190.
. 31, . 193.
. 33, . 391.
. 41, . 385.
. 42, . 388.
. 43, . 389.
. 47, . 392.
. 49, . 319.
. 52-71. . 85.
. 62, . 133*).
. 89, . 17.
. 91, . 453.
. 96, . 156.
. 104, . 141.
. 105, . 141.
. 112, . 4.
. 118, . 367.
. 119, . 367.
. 136, . 38.
. 173, . 282.
. 174, . 282.
. 205, . 140.

R. 10. *), W. 66.
. 11, . 65.
. 13, . 242.
. 14, . 243.
. 15, . 243. 244.
. 16, . 244. 245.
. 17, . 246.
. 18, . 242.
. 47*), . 431.
. 49-64. . 247-50.
. 81*), . 285.
. 95, . 125.
. 106, . 437.

R. 107, W. 437.
. 157, ff. . 432.
. 161, f. . 433.
. 162, . 419. 426.
. 164, f. . 435.
. 200*), . 282.
. 229, . 107. 108.
. 250, . 110.
. 257, . 286.
. 359*), . 287.
. 260, . 111. 204. 287.
. 262, . 111.
. 263, . 111.
. 264, . 112.
. 267, . 31.
. 270, . 112. 115.
. 271, . 116.
. 273, . 116.
. 275, . 117. 399.
. 276, . 117.
. 278, . 118.
. 279, . 248.
. 281, . 118.
. 282, . 119.
. 283, . 119.
. 284*), . 120.
. 286, . 120.
. 286*), . 205.
. 296, . 115.
. 307, . 204.
. 308*), . 205.

U. XVII. W. 328.
. 7, . 233.
. 9, . 336.
. 10. . 237.
. 11, . 438.
. 14, . 254. f.
. 15, . 69. 237.
. 16, . 56. 57.
. 18, . 235.
. 20. . 235.
. 23, . 85.
. 24, . 128.
. 25, . 129.
. 87, . 334.

U. 95, W. 69.
. 96, . 67.
. 113, . 240.
. 121, . 188.
. 158, . 20.
. 201, . 361.
. 225, . 241.
. 234, . 296.
. 238, . 250.
. 249, . 273.
. 269, . 152.
. 313. f. . 297.
. 317, f. . 298.

U. 369, W. 335.
. 371, . 336.
. 372, . 440.
. 379, . 398.
. 385, . 335. 236.
. 443, . 282.
. 448, . 150. 151.
. 450, . 152.

Z. 12. W. 276. 437. f.
. 13, . 276.
. 14, . 277.
. 25, . 355. 440.

Folgende gröſstentheils, nicht dem sorgfältigen Corrector, sondern dem Abſchreiber des Manuſcripts zuzurechnende Fehler, ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzuſehen.

Seite 1	Zeile	9	ſtatt hinten lies hinter.
— 40	—	3	von unten, ſt. La Nie l. Locke.
— 42	—	4	ſt. von l. vor.
— 43	—	14	von unten, ſt. a l. C.
— 76	—	8	— — ſt. Affinität l. S. Affinität.
— 80	—		Ueberſchrift. ſt. Aeſthetik l. Aeſthetik.
— 83	—	15	von unten, ſt. 741 l. 74.
— 87	—	22	ſt. ſie l. ihn.
— 97	—	8	ſt. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117	—	7	von unten, ſt. Verletzung l. Verſetzung.
— 119	—	3	— — ſt. Sürrogat l. Surrogat.
— 121	—	14	ſt. C. S. 89. 4. l. C. 89, 4.
— 127	—	11	ſt. objectiv l. ſubjectiv.
— 130	—	2	von unten, ſt. kounte l. könnte,
— 134	—	8	des Textes von unten ſt. (15 l. (Analogie, 15.
— 161	—	16. 17.	ſt. das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der l. das iſt eine Verknüpfung zwiſchen beiden.
— 164	—	11	von unten, ſt. nun l. nur.
— 165	—	10	— — ſt. Aber l. Allein.
— —	—	1	— — ſt. oder ſich l. oder die ſich.
— 166	—	8	ſt. von l. bei.
— 172	—	11	von unten, ſt. ſtimmt mit l. ſtimmt dann mit.
— 183	—	1	— — ſt. P. l. Pr.
— 233	—	17	ſt. 21 l. U.
— 386	—	15	von unten, ſt. P. l. Pr.
— 388	—	4	ſt. P. l. Pr.
— 393	—	3	von unten ſt. 127 l. I, 27.
— 396	—	10	— — ſt. Pr. l. P.
— 408	—	16	ſt. K. l. N.
— 439	—	17	von unten, ſt. Ariſtokratie l. Autokratie.
— 447	—	5	ſt. III l. III.
— —	—	6	von unten, ſt. Fig. 7. l. Fig. 10.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINDE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1798.

Baſtarderklärung,

Definitio hybrida, definition hybride. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, das einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, ſonſt wäre der Menſch nicht frei, ſondern er muſs in das Ueberſinnliche geſetzt werden, obwohl dieſer Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Geſetzgebung der Vernunft abzuweichen, iſt eigentlich nicht ein Vermögen, ſondern ein Unvermögen. Obige Erklärung ſetzt alſo den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falſches Licht, und iſt theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daſeyn des Sittengeſetzes vorausſetzt, einer überſinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden iſt, folglich iſt ſie eine Baſtarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunſt,

architectura, architecture. So heiſst die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäſsig darzuſtellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Geſetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, ſo bedarf man dazu der Baukunſt. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darſtellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienſte geweihet iſt, errichten.

2. Einen ſolchen Gegenſtand bringt die Natur nie hervor, er iſt nur durch Kunſt möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menſchen hervor, aber als Kunſtproduct müſſen wir ſie dem Schöpfer zuſchreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, daſs man geſtehen müſste, es ſei zum öffentlichen Gottesdienſte be-

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmung deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunſt hervorgebracht wird, heiſst das Bauwerk, und das Weſentliche deſſelben iſt immer, daſs es zu einem gewiſſen Gebrauch angemeſſen iſt (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen der neueſten Zeit, war der dritte Sohn eines lutheriſchen Predigers zu Wolmirſtädt im Magdeburgſchen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin ſein Vater von Wolmirſtädt 1713 als Garniſonprediger gegangen war.

Sein forſchender Geiſt, der von allem Grund und Urſache wiſſen wollte, zeigte ſich ſehr frühe. Er ſtudirte zu Halle unter der Leitung ſeines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Beſonders aber legte er ſich auf die Philoſophie unter des berühmten Wolf Anführung, in deſſen Fuſsſtapfen er trat, und daher ſchon frühe den Entſchluſs faſste, ein philoſophiſches Werk zu ſchreiben, welches die allgemeinen Grundſätze der ſchönen Wiſſenſchaften enthalten ſollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die erſten Grundſätze ſeiner Aeſthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geſchmacks heiſsen, und eine Metaphyſik des Schönen ſeyn ſollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Hoffnung war umſonſt, und ſeine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder ſeine Criterien (Kennzeichen) des Schönen ſind ihren vornehmſten Quellen nach, empiriſch, und es fragt ſich immer noch, warum

man die Gegenſtände ſchön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muſs ſich unſer Geſchmacksurtheil durchaus nach dieſen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in ſolchen Erfahrungsregeln iſt. Statt das die Geſchmacksregeln das Geſchmacksurtheil beſtimmen ſollten, muſs vielmehr das Geſchmacksurtheil der Probirſtein der Richtigkeit der Geſchmacksregeln und Criterien des Schönen ſeyn (C. 55.). Baumgarten gab ſeine Aeſthetik oder Geſchmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aeſthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieſes Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft fortgeſetzt, auch ſchon, Halle 1748, ein Lehrbuch derſelben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magiſter zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit Beifall, und wurde zum auſſerordentlichen Profeſſor der Philoſophie daſelbſt ernannt, aber 1740 als auſſerordentlicher Profeſſor derſelben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 ſchien ſeine Geſundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. deſſelben Monats ſtarb er am Schlagfluſſe. Er hinterlieſs den Ruhm eines der ſcharfſinnigſten Philoſophen und vortrefflichen Analyſten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine groſse Stärke hatte. Aber eben dieſe letztere Eigenſchaft verleitete ihn auch, die Metaphyſik ſelbſt für einen Inbegriff von Analyſen zu halten, daher wir in ſeinem Syſtem derſelben auch ſo viel bloſs logiſches finden. Er kannte noch nicht den in Anſehung der Critik des menſchlichen Verſtandes ſo wichtigen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphyſiſcher Sätze nicht in den Geſetzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens aufſuchten, ſondern aus den metaphyſiſchen Begriffen ſelbſt entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 — 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica.* Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deſſ. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortſ. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorſteher einer Kirche (R. 223.). Er iſt eins der Stücke, wodurch ſich eine Kirche, welche befiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden ſoll, von derjenigen unterſcheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat blofs Diener, welche die Vernunfteinſicht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derſelben in den Geſinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet ſind. Dieſe Diener ſind alſo Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche befiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten iſt, ohne daſs diejenigen, die Mitglieder der Kirche ſind, ſich von der Richtigkeit der Glaubensſätze, es ſei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben iſt. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, ſo muſs er ſich blofs auf die Offenbarung ſtützen; nun verſtehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müſſen ſie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Dieſe Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erſte iſt der Fall in ſolchen proteſtantiſchen Kirchen, deren Geiſtliche ſich anmaſsen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten blofs auf die Schrift, die ſie entweder nach eigener Einſicht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorſchrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholiſchen Kirche geboten, in der die Geiſtlichen zum Theil wirklich mit äuſserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn ſind, z. B. der

Pabſt über den Kirchenſtaat, oder doch, als geiſtliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewiſſe, durch Gewalt unterſtützte, Herrſchaft ausüben, beſonders da, wo eine Inquiſition (geiſtliches Gericht zur Criminalunterſuchung des Glaubens der Menſchen) iſt. So ſollte noch 1796 der Profeſſor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängniſsſtrafe gezüchtigt werden, weil er ſelbſt, ohne daſs man es ihm beweiſen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Groſsinquiſitor und die Mönche, die ihm das Urtheil ſprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abſchn. S. 237 (223). II. Abſchn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniſs, *ſignificatus*, *ſenſus*, *realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muſs eine Bedeutung haben, heiſst, es muſs ein Object oder ein Gegenſtand gegeben ſeyn, auf den er ſich bezieht, oder der durch dieſen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen ſolchen Gegenſtand, ſo iſt der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So ſind alle diejenigen Begriffe, die ſich nicht auf eine Anſchauung beziehen, durch welche uns allein Gegenſtände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Geſpenſt; es ſei denn, daſs das Sittengeſetz ſie nothwendig vorausſetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle ſie practiſche Bedeutung haben, d. h. ſich auf das moraliſche Handeln beziehen, das allein durch ſie möglich wird. Die reinen Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) ſind ohne Bedeutung und leer, wenn ſie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn ſo beſtimmt, daſs es vermittelſt der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verſtandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenſtand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenſtand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein bloſses Gedankenſpiel zu ſeyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abſtrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die bloſse Vorſtellung von Etwas, deſſen Gegentheil nicht möglich iſt, welches der bloſse Begriff der logiſchen Nothwendigkeit iſt. Aber nun weiſs ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es ſo Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphyſiſche Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenſtande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Dieſen Gegenſtand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, daſs ſie ſich ein Daſeyn zu aller Zeit vorſtellt. Was zu aller Zeit iſt, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht ſeyn, folglich iſt ſein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir alſo in der Erfahrung etwas an, von dem wir beſtimmen könnten, daſs es auf dieſe Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden ſei, ſo würden wir uns dieſes ſein Daſeyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntniſs kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretiſche Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntniſs keinen Gegenſtand, der ihr Bedeutung giebt, ſo bedeutet ſie gar nichts, ſo hat ſie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es iſt ein bloſses Hirngeſpinſt, und ich erkenne durch ſie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntniſs objective Realität haben, ſo muſs ihr ein Gegenſtand gegeben werden können, das heiſst, es muſs dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann iſt ſie eine empiriſche oder Erfahrungserkenntniſs), oder ſie muſs ſelbſt zur Erfahrung nothwendig ſeyn (dann iſt ſie eine reine Erkenntniſs). Sonſt iſt die Erkenntniſs, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann bloſs

gedacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenſtand zu dieſem Begriff iſt in keiner Erfahrung gegeben, auch iſt er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: daſs eine jede Veränderung ihre Urſache haben müſſe, vielmehr ſchneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Unterſuchung ab, wenn er ſich einmiſcht. Alles, was wir von Gott prädiciren, ſind Negationen oder Verneinungen ſinnlicher Eingeſchränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. möglich ſei, begreifen wir nicht. Als Erkenntniſſe ſind dieſe Begriffe alſo ohne Sinn und Bedeutung, ſo wie der Begriff Gott ſelbſt. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn ſie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenſtände im Raum und in der Zeit ſind Raum und Zeit nichts, ſie ſelbſt ſind reine Anſchauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müſſen, indem es uns unmöglich iſt, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So ſind die Formen, in welche, durch unſre Sinnlichkeit, alle ſinnliche Gegenſtände gekleidet werden, und eben daher ſind alle Erfahrungsgegenſtände den Geſetzen der Mathematik (der Wiſſenſchaft von dieſen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muſs ſich nothwendig in der Körperwelt ſo finden. Dadurch alſo bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenſtand deſſelben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſ. vorher in 1. das Beiſpiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorſtellung eines Daſeyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f.). Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkenntniſſen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practiſche Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretiſcher Rückſicht, nehmlich zum Behuf der Erkenntniſs geben; ſo kann er doch zum practiſchen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgeſetz. So hat z. B. der Begriff der Urſache auf etwas Ueberſinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn dieſer Begriff verliert ſogleich ſeinen Sinn, wenn ich vom ſinnlichen Schema deſſelben abſtrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor dieſer Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherſeyn und Nachherſeyn möglich iſt, weg, ſo bleibt mir nur noch der logiſche Begriff des Erkenntniſsgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Urſache begreife. Da nun das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, ſo fällt die Möglichkeit weg, das Ueberſinnliche als wirkende Urſache (*cauſa noumenon*) zu erkennen. Indeſſen iſt Urſache ein reiner Verſtandesbegriff, und an ſich ſelbſt nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, ſondern gänzlich aus dem Verſtande entſprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Ueberſinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund iſt, wodurch aber eigentlich keine beſtimmte Urſache erkannt wird, und der Begriff keine theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an ſich denke (ſ. An ſich) oder nicht bloſs als Erſcheinung, ſondern als überſinnlichen Grund (*cauſa noumenon*) freier oder, moraliſcher Handlungen (d. i. ſolcher, die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmt werden), die von einer Erſcheinung, bei der keine Wirkung frei, ſondern jederzeit nothwendig iſt, nicht möglich ſind; ſo begreife ich mich und meine Cauſalität (Fähigkeit, Urſache freier Handlungen zu ſeyn) dadurch nicht. Allein, es iſt darin doch kein Widerſpruch, denn das Moralgeſetz (das reine practiſche Geſetz *a priori*), das mich zum Handeln beſtimmt, und alſo ſelbſt Cauſalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine ſolche Urſache zu denken, und ſo bekömmt dieſe Vorſtellung meiner, als einer intelligibeln Urſache, oder überſinnlichen Urſache freier Handlungen zwar

nicht theoretiſche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practiſche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, ſittlich gut zu handeln, welches ich doch ſoll (P. 86. f. 97.). Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practiſche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfniſs.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 185. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 294. f. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfniſs.

Eine ſubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich iſt, aus einem Grunde, der in mir ſelbſt liegt, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſes Etwas ſubjectiv und daſſelbe Bedürfniſs, z. B. die Idee von Gott iſt Bedürfniſs der reinen Vernunft, es iſt derſelben unmöglich, dieſe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft ſelbſt liegt, folglich aus einem ſubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengeſetze nicht entſagen, welches ſie ſich ſelbſt giebt. Nun ſetzt aber das Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll, voraus, daſs meine Wünſche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entſpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deſſen durch Befolgung des Sittengeſetzes würdig werde. Dies iſt nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Weſen die ganze Welt in ſeiner Gewalt hat, zugleich das Sittengeſetz will, und nach der Befolgung deſſelben das Schickſal der vernünftigen Weſen beſtimmt, d. h. wenn ein Gott iſt. Die Idee Gott iſt

alſo Bedürfniſs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengeſetzes, welches ſie doch befolgen ſoll. Dieſer ſubjective Grund der Idee eines Gottes iſt für die practiſche Vernunft objectiv gültig, ſ. Bedeutung. Ein ſolches Bedürfniſs der practiſchen Vernunft kann ein practiſches heiſsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehmen muſs, heiſst ein Poſtulat oder eine Forderung der practiſchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es iſt ein Gott. Ein ſolches Bedürfniſs iſt auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchſten Gut (Tugend und Glückſeligkeit) zu ſtreben (P. 256.). Dies ſetzt voraus, daſs das höchſte Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich ſei. Dies iſt alſo ein Bedürfniſs in ſchlechthin nothwendiger Abſicht, nehmlich das Sittengeſetz zu erfüllen; aus dieſer Abſicht kann der Rechtſchaffene ſagen, ich will, daſs ein Gott ſei u. ſ. w. weil ich von meinem Intereſſe daran nichts nachlaſſen darf. (M. II. 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfniſs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ſtarken Getränken hat, muſs das Bedürfniſs haben, ſtarke Getränke zu genieſsen. Denn ſo lange er die Neigung dazu hat, liegt in ſeiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ſtarke Getränke nicht zu wollen. Er muſs alſo erſt die Neigung ausrotten, dann allein kann auch ſein Bedürfniſs aufhören (G. 58*). Ein ſolches Bedürfniſs der Neigung kann ein ſinnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniſſe der reinen ſpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche. So forſcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es iſt ihrer Natur, vermöge der ſie immer die Vollendung aller Speculationen will, weſentlich, nach der oberſten und letzten Urſache zu fragen. Da das der Vernunft weſentlich iſt, ſo iſt es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat ſie ein Bedürfniſs, eine oberſte Welturſache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäſsigkeit in der Natur zu erklären. Dieſe Bedürfniſſe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um dieſes Bedürfniſſes willen annehme, iſt nicht ſo nothwendig und unumſtöſslich, als bei der practiſchen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehme, heiſst eine Hypotheſe (C. 555), z. B. daſs eine vernünftige Urſache die Welt geſchaffen hat. Ich bedarf eines ſolchen Urgrundes nur, um meine forſchende Vernunft vollſtändig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38 *)
Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbſchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugniſs,

facultas iuridica, *faculté juridique*. Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, daſs ich ſie thue, kein Gebot der äuſsern Geſetzgebung (d. i. derjenigen, welche ſolche Pflichten der Menſchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung ſie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, ſo iſt die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, daſs dadurch keinem Unrecht geſchieht, heiſst ihre Befugniſs; d. h. ſtelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch ſie Niemand Unrecht thue, ſo ſage ich, ich bin zu derſelben befugt.

Im Naturrecht (K. XXI.) hat ſich Kant über den Begriff der Befugniſs nicht ſo deutlich erklärt. Er ſagt: „Erlaubt iſt eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst Befugniſs (*facultas iuridica*)." Allem Anſehen nach ſpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heiſst hier aber Freiheit? In ſeiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) ſetzt

Kant den Begriff der Befugniſs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derſelben voraus, indem er ſagt: „Freiheit iſt die Befugniſs, keinen äuſsern Geſetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiſtimmung habe geben können.“ Das iſt offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint ſeyn. Verſtehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moraliſche Freiheit, oder das Vermögen, nach moraliſchen Geſetzen zu handeln; ſo hieſse Befugniſs das Vermögen zu ſittlichen Handlungen, in ſo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein ſittliches Gebot (Imperativ) entgegen ſtehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugniſs von Erlaubniſs (*facultas moralis*) nicht unterſchieden, und Befugniſs kein Rechtsbegriff, ſondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ſtimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugniſs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, daſs der Begriff der Befugniſs allein in die Rechtslehre gehöre, und ſich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben ſo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubniſs zur Pflichtmäſſigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugniſs wäre hiernach diejenige Beſchaffenheit einer Forderung, daſs auf ſie zu achten Niemandes Pflicht iſt, daſs ſie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ſtreitet. Es iſt z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniſſe ſtehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das iſt nicht möglich, ſonſt müſste der feindliche Soldat die Pflicht haben, ſich tödten zu laſſen, weil alles Recht ſich auf eine ihm correſpondirende Pflicht gründet. Er ſagt alſo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf dieſe ſeine Forderung, ſondern wehrt ſich, ohne daſs er dadurch einer äuſſern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn ſein Gegner ihn tödtet, denn ſonſt müſste dieſer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat ſeyn, (es iſt nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenſtandes). Folglich iſt der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heiſst: wenn er es thut, ſo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, ſondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubniſs, die von der ſittlichen Erlaubniſs unterſchieden iſt. Denn die ſittliche iſt die vor dem Richterſtuhl des Gewiſſens, die rechtliche hingegen die vor einem äuſsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugniſs auf gleiche Art. Der Recenſent dieſes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, daſs es überall keine Befugniſs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugniſs flieſsen können, für Recht zu erkennen, der alſo nicht eine Zwangspflicht entſpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beiſpiel, von der Befugniſs den Feind zu tödten, ſei das Recht bloſs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe. Aber wie iſt das möglich? Welcher Soldat wird glauben, daſs ſein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, ſich von ihm tödten zu laſſen? Vielmehr weiſs jeder Soldat, daſs ſein Gegner die Zwangspflicht gegen ſeinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenſent ſagt ferner, daſs ſie nach dieſer Meinung (daſs jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe) nicht beurtheilt werden können, käme bloſs daher, weil ihre beiderſeitigen Meinungen ſubjectiv ſind, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, daſs ſie ihr ſubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann iſt aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein ſolches ſubjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, ſondern eine Befugniſs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, eventus, fait. So heiſst das, was geſchieht (C. 243.). Wenn ein Menſch ſtirbt, ſo geſchieht etwas, und das heiſst eine Begebenheit. Die Erfahrung iſt (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, ſind die Accidenzen an den Subſtanzen, dieſe ſind aber im beſtändigen Wechſel, daher geſchieht ſtets etwas an den Subſtanzen, oder dieſe ſind ſtets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heiſst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies iſt eine Begebenheit, denn es geſchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, iſt alſo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subſtanz des Tuches iſt nehmlich ein beſtändiger Wechſel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erſcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, ſo muſs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten iſt (der Subſtanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechſeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterſchieden, z. B. durch die beſtändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, ſo müſsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechſel zu dieſem Behuf umſehen. Wir haben z. B. dazu unſere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erſcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein Vern Elementark. II Th. I. Abth. II Buch. II Hauptſt. III. Abſchn. S. 243.
Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Strafloſigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν, *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heiſst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges exiſtiren kann, heiſst, *a priori* erkennen, worauf das Daſeyn des Zufälligen beruhet, daſs es nehmlich als Wirkung in einer Urſache gegründet ſeyn muſs. Denken wir bloſs ein Object, um uns eine deutliche Vorſtellung (Begriff) davon zu machen, ſo iſt das ein Werk des Verſtandes, und heiſst verſtehen, (*intelligere*). So verſtehe ich die Exiſtenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, daſs es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden iſt; ich begreife aber dieſe Exiſtenz, wenn ich ſie von ihrer Urſache ableite. Die Vernunft iſt daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verſtand, das Vermögen etwas zu verſtehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich iſt, heiſst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was ſich aus ihm begreifen läſst, heiſst das Bedingte, die Folge, und iſt in jenem gegründet.

2. Zum vollſtändigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verſtehen Verſtandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als exiſtirend denke, ſo verſtehe ich daſſelbe durch den Verſtandesbegriff (Kategorie) der Exiſtenz; wenn ich aber davon, daſs ich es als Wirkung denke, und durch dieſen Verſtandesbegriff noch mehr verſtehe, was es iſt, auf eine Urſache deſſelben ſchlieſse, ſo begreife ich noch nicht vollſtändig ſeine Exiſtenz, ſondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, ſ. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung deſſelben kennt, iſt die Bedingung nun nicht wieder bedingt, ſondern unbedingt, ſo begreift man es vollſtändig, welches aber uns Menſchen nicht möglich iſt (C. 367.).

3. Das Unbedingte läſst ſich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung vorausſetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heiſst, was keine Bedingung hat, ſo iſt das Unbedingte unbegreiflich. Das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens z. B. läſst ſich nicht begreifen, denn ein ſolches Weſen kann keine Urſache haben, denn ſonſt wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Vorausſetzung ſeiner Urſache; wenn es aber keine Urſache hat, ſo läſst ſich ſein Daſeyn auch nicht begreifen. Nun ſagt man zwar, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen hat den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt, d. i. ſein Daſeyn läſst ſich aus ſeinem bloſsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daſeyn iſt etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann ſich den ganzen Begriff ſelbſt mit Einſchluſs des Daſeyns denken, darum iſt aber der Gegenſtand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollſtändig begreift als durch das Unbedingte, ſo ſucht ſie raſtlos das Unbedingtnothwendige, und ſieht ſich genöthigt, es anzunehmen. Aber ſie hat kein Mittel, ſich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und muſs zufrieden ſeyn, wenn ſie den Begriff eines Weſens findet, das ſich zu einem abſolutnothwendigen Weſen ſchickt. Eben ſo läſst ſich das Moralgeſetz nicht begreifen, denn es iſt abſolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, ſowohl dem abſolutnothwendigen Weſen, als auch dem unbedingt practiſchen Geſetze (Moralgeſetze), die Unbegreiflichkeit, daſs ſie nehmlich überſinnliche Gegenſtände ſind, die dem Naturgeſetz der Cauſalität (des zureichenden Grundes, oder der Urſachen und Wirkungen) nicht unterworfen ſind (G. 128.) Eben ſo läſst ſich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder ſolcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniss abnöthigt, dass wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dass er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlussanm. S. 128.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniss durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heisst die An-

ſchauung deſſelben. Sie iſt alſo diejenige Art von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anſchauung angeſchauet wird, oder die Einheit der Syntheſis der Apperception, ſ. Anſchauung, 11, g, ſo nennen wir dieſes Etwas, dieſe Einheit, den Gegenſtand, und ſagen, wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir uns dieſe Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung durch den Verſtand denken können. Das, wodurch wir uns aber dieſe Einheit denken, heiſst der Begriff, der ſich eben durch die Merkmale, in der Anſchauung, auf den Gegenſtand bezieht. Ich ſtelle mir nehmlich den Gegenſtand, z. B. Baum, durch gewiſſe Kennzeichen vor, die ich in der Anſchauung deſſelben aufſuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. ſ. w. Dieſe Kennzeichen, wodurch der Gegenſtand von jedem andern unterſchieden werden kann, heiſsen die Merkmale. Der Inbegriff dieſer Merkmale heiſst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorſtellung des Baums, weil nehmlich zwiſchen dem Begriff und dem Gegenſtande ſelbſt noch die unmittelbare Vorſtellung oder die Anſchauung iſt, welche die Merkmale giebt, vermittelſt welcher der Begriff den Gegenſtand vorſtellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenſtande heiſst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenſtand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiſs nicht, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſoll, ich kann ihn nicht durch Merkmale beſtimmen, für mich iſt er nichts weiter, denn ein Gegenſtand (U. 10.). Es kann Jemand z. B. eine Feuermaſchine wirklich ſehen, und folglich eine Anſchauung derſelben haben, ſieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, ſo ſagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaſchine, d. i. ich habe keine ſolche Vorſtellung von derſelben, daſs ich mir ihren innern Zuſammenhang durch Merkmale vorſtellen könnte, ich verſtehe es nicht. So hat unſer Verſtand ſchlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden, wie er ſich einen

ſolchen Urgrund, und ſeine Art zu exiſtiren, vorſtellen ſoll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) ſo ſtellt er ihn ſich bloſs als logiſch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff deſſelben keinen Widerſpruch, ſondern kann ſich einen ſolchen Urgrund aller Dinge denken. Aber iſt er darum auch real möglich? Wo iſt ein Criterium, daſs er exiſtiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Exiſtenz eines Dinges, als daſs wir uns bewuſst ſind, es ſei in der Anſchauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff iſt die Vorſtellung, die in mehrern Gegenſtänden zu finden iſt, von welchen man ſagt, der Begriff begreift ſie unter ſich, und ſie machen zuſammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So iſt die Vorſtellung Menſch ein Begriff, denn ſie begreift den weiſsen, ſchwarzen, kupferrothen und olivengelben Menſchen unter ſich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelſt einer Anſchauung ſein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anſchauungen, folglich beziehet ſich ein Begriff nicht bloſs anf Einen Gegenſtand, ſondern auf mehrere, die alle unter dieſem Begriff enthalten ſind. Mit der Anſchauung verhält ſich das anders, dieſe giebt ſtets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derſelbe Baum, den ich jetzt ſehe, derſelbe Ton, den ich jetzt höre, iſt auſser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anſchauungen Gegenſtände, in denen er wirklich zu finden iſt, und die doch numeriſch verſchieden ſind. Auch kann man ſagen, der Begriff iſt die Vorſtellung von einer Vorſtellung, nehmlich die Anſchauung; denn durch den Begriff ſtelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenſtand ſelbſt, ſondern die Anſchauung deſſelben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff iſt alſo nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menſchl. Verſt. Kap. I. §. 4.) ſagt: jede Vorſtellung einer Sache in unſern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelſt der Einbildungskraft vorſtelle, ſo habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, ſondern eine Anſchauung derſelben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, ſo habe ich einen Begriff von derſelben.

3. Der Begriff kann nun logiſch oder metaphyſiſch betrachtet werden. Die logiſche Betrachtung deſſelben iſt die Unterſuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenſtand Rückſicht zu nehmen, auf den er ſich bezieht, alſo nun die Unterſuchung deſſen, was ihn zum Begriff macht, alſo ſeiner Form, welche, wie geſagt, darin beſtehet, daſs er ſeinen Gegenſtand nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt der Merkmale vorſtellt. Die metaphyſiſche Betrachtung des Begriffs aber unterſucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewiſſen Gegenſtande ſtehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorſtellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden iſt, z. B. Urſache, Gott. Die Logik abſtrahirt bei ihrer Unterſuchung des Begriffs von allem metaphyſiſchen Inhalt deſſelben, nehmlich von dem Gegenſtande, der durch den Begriff erkannt werden ſoll. Die Metaphyſik aber hat es zum Theil mit dem metaphyſiſchen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenſtänden, die durch gewiſſe Begriffe *a priori* ſollen erkannt werden. Sie unterſucht alſo, wie ſolche Begriffe möglich ſind, und dieſer Zweig der Metaphyſik heiſst daher, als Lehre vom Urſprunge der Begriffe *a priori*, transſcendentale Logik. Wir übergehn hier alle bloſs logiſche Unterſuchungen der Begriffe, und haben es bloſs mit den transſcendental logiſchen oder den metaphyſiſchen zu thun, weil Kant bloſs von dieſen in ſeinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterſchied zwiſchen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe, und auf Begriffe bringen, merken.

Der erſte Ausdruck bezeichnet ein analytiſches oder logiſches Geſchäft. Der Verſtand, aus welchem eigentlich die Begriffe entſpringen, indem er die Anſchauungen denkt (C. 33.), macht dieſes ſo: er vergleicht mehrere gegebene Anſchauungen mit einander, z. B. die Anſchauungen Cicero, Caeſar, Horz, Virgil, Sueton, Salluſt, Plinius u. ſ. w. Er findet nun bei dieſer

Vergleichung, dafs diese Anschauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verschieden sind. Gemein haben sie z. B. dafs sie Römer, Gelehrte, Schriftsteller sind, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, dafs sie selbst aber verstorben sind u. s. w. Verschieden sind sie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caesar, waren Consuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Augustus, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorstellungen ab, was ihnen gemeinschaftlich ist, und lassen alles das aus dem Bewufstseyn weg (abstrahiren von dem), worin sie von einander verschieden sind, verbinden das, was ihnen gemeinschaftlich ist, in eine Vorstellung, so entsteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anschauungen Cicero, Caesar, Horaz, u. s. w. das ihnen gemeinschaftliche, dafs sie Römer, Gelehrte, u. s. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorstellung, so entsteht der Begriff von verstorbenen römischen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, und ich habe die sogenannten Anschauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiesewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein synthetisches oder metaphysisches Geschäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes in der Anschauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Synthesis der Apperception (s. Anschauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transscendental aesthetische Geschäft der transscendentalen oder productiven Einbildungskraft) ist zu Stande gebracht worden; so gehet das transscendentallogische Geschäft des Verstandes an, welches darin bestehet, die reine Synthesis der Vorstellungen (nicht die Vorstellungen selbst, welches logisch wäre, und unter Begriffe bringen heifst) auf Begriffe zu bringen. Der erste Begriff, worauf die reine Synthesis gebracht wird, ist der des Gegenstandes (Objects), der Verstand denkt sich das, was angeschauet, oder auch einen andern Begriff, über den er

nachdenken will, kurz, die Vorſtellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenſtand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden ſollen. Nun enthält jeder ſinnliche Gegenſtand etwas *a priori* und etwas Empiriſches, das erſtere iſt die Form, das zweite die Materie. Die Form iſt eben die reine Zuſammenfaſſung (Syntheſis) der Empfindungen, und dieſe wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empiriſche dieſen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, daſs ſie nicht leer ſind. Dieſe Begriffe *a priori* ſind alſo die Vorſtellung der nothwendigen ſynthetiſchen Einheit, wodurch die Syntheſis oder Zuſammenfaſſung des empiriſchen Stoffs in eine einzige Vorſtellung möglich wird (C. 104.) ſ. Aberglaube und Erkenntniſs *a priori*.

5. Der Begriff iſt alſo eins der Elemente aller unſrer Erkenntniſs, aber allein nur ein leeres Erkenntniſs, ſo wie die Anſchauung allein ein Erkenntniſs, das man nicht verſteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenſtande machen, ſo können wir ihn zwar anſchauen, aber wie man zu ſagen pflegt, ſo wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verſtehen nicht, was die Anſchauung uns vorſtellt, was für einen Gegenſtand wir anſchauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniſs, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wiſſen was, weil es an einem anzuſchauenden Gegenſtande fehlt. So iſt der Begriff von einem Geiſte ein leerer Begriff, denn da der Geiſt nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloſser Gedanke ſeyn ſoll, ſo fehlt es uns an einer Anſchauung, und alſo haben wir für den Begriff eines Geiſtes keinen Gegenſtand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloſs Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, iſt nicht materiell u. ſ. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anſchauung giebt, ſind folglich leer, ſo wie Anſchauungen ohne Begriffe, die der Verſtand aus ihnen gebildet hat, blind ſind (C. 75.).

6. Will man alſo überzeugt ſeyn, daſs man auch nicht bei ſeinem Denken mit leeren Gedanken geſpielt hat, ſo muſs man ſeine Begriffe ſinnlich machen, das heiſst,

man muſs zuſehen, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand in der Anſchauung giebt, als man ſich durch ſeinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht bloſs Anſchauungen, wie die Bilder einer magiſchen Laterne, gedankenlos vor ſich vorüber gehen laſſen, und bloſs ein Spiel ſinnlicher Eindrücke ſeyn, ſo muſs man ſich ſeine Anſchauungen verſtändlich machen, d i. man muſs darüber nachdenken, die Merkmale an dieſen Anſchauungen aufſuchen, ſie in eine einzige Vorſtellung zuſammenfaſſen, und ſo ſich einen Begriff von jeder Anſchauung machen, das heiſst, ſie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), ſ. Angebohren.

7. Empiriſcher Begriff Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empiriſche und reine.

a. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori* (*conceptus empiricus*) iſt ein ſolcher,, in dem Empfindung enthalten iſt. Empfindung iſt nehmlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entſtehet, daſs daſſelbe afficirt wird. Dieſer Eindruck ſetzt einen Gegenſtand voraus, der vermittelſt des Eindrucks angeſchauet wird. Iſt nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorſtellung eines ſolchen Eindrucks von dem Verſtande gedacht wird, ſo ſagt man, im Begriff iſt Empfindung enthalten, und er iſt empiriſch. Der Begriff von einem Körper iſt empiriſch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit iſt aber nur als die Vorſtellung des ſinnlichen Eindrucks eines Widerſtandes dem Verſtande denkbar (C. 75.). Es iſt, um alle Miſsverſtändniſſe zu verhüten, hier wohl zu merken, daſs eigentlich alle Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ihrer Entſtehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben ſind. Alle unſere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, alſo durch innere oder äuſsere Empfindung erzeugt und erworben. Und ſo wären alle unſere Begriffe empiriſch. Allein der Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Begriffen betrifft nicht den Urſprung derſelben in der Zeit, und

wie wir zum Bewuſstſeyn derſelben kommen; ſondern den Urſprung derſelben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derſelben. Daher iſt nun ein empiriſcher Begriff ein ſolcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entſpringt, ſondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*) iſt ein ſolcher, dem keine Empfindung beigemiſcht iſt. Iſt in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorſtellung eines ſinnlichen Eindrucks kann gedacht werden, ſo ſagt man, dem Begriff iſt keine Empfindung beigemiſcht, und er iſt rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Urſach iſt ein ſolcher reiner Begriff, denn er iſt der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun ſind Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenſtände der Erfahrung, obwohl beide als von gewiſſen Gegenſtänden der Erfahrung geltend geſchloſſen werden können (ſ. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber ſetzt keinen ſinnlichen Eindruck voraus, ſondern bloſs die Vorſtellung in der Einbildung, daſs Etwas in einer Zeit ſei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere iſt, die Vorſtellung nun, daſs dieſes ſtets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten ſich befindenden, Dingen ſo ſei, giebt den Begriff der Urſach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit iſt (C. 74.).

Ein empiriſcher Begriff enthält Materie der ſinnlichen Erkenntniſs. Wenn nehmlich der Verſtand denkt, ſo hat er a) einen Gegenſtand, den er denkt, und b) ſeine Art, wie er dieſen Gegenſtand denkt. Der Gegenſtand ſelbſt giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff ſinnliche Erkenntniſs geben ſoll, etwas ſeyn muſs, was ſinnliche Eindrücke vorausſetzt; alſo ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden iſt. Folglich iſt die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur ſinnlichen Erkenntniſs. Der empiriſche Begriff iſt alſo von der Erfahrung erborgt, und iſt, weil

er durch die Sinne ſeine Materie erhält, immer ein ſenſitiver oder ſinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenſtand vom Verſtande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, ſo habe ich einen empiriſchen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorſtellung eines Menſchen, der einen andern gezeugt hat. Dieſe Vorſtellung aber ſetzt ſchon den ſinnlichen Eindruck von einem Menſchen voraus; folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Urſache, ſo habe ich noch keinen ſinnlichen Gegenſtand, den ich Urſache nennen könnte, ſondern dieſer Begriff enthält bloſs eine Form, wie ich einen jeden Gegenſtand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menſchen unter andern auch durch die Gedankenform der Urſache denken. Denke ich ihn nun als Urſache eines andern Menſchen, ſo nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empiriſchen verbunden ſeyn, ja in jedem empiriſchen Begriff iſt immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben muſs, die er vom menſchlichen Verſtande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden muſs. Stelle ich mir nun dieſen Begriff *a priori* ſo vor, daſs ich von dem Empiriſchen abſtrahire, ſo habe ich ihn rein, und er heiſst ein reiner Begriff. Ein ſolcher reiner Begriff, wenn ich ihn ſo abgeſondert denke, enthält keinen andern Gegenſtand, keine andre Materie, als ſich ſelbſt. Daher giebt er dann nicht ſinnliche, ſondern rationale Erkenntniſs, d. i. eine ſolche, deren Gegenſtand nicht in der ſinnlichen Welt, ſondern bloſs im reinen Verſtande, als Denkform der empiriſchen Begriffe zu finden iſt (C. 75.). Die reinen Begriffe ſind aber nicht angebohren, ſondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denſelben iſt angebohren.

Formaler Begriff, ſ. Empiriſcher Begriff.

Grenzbegriff, ſ. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nehmlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelst der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelst der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie blos durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so dass der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. s. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. s. w. blos gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs blos die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefasst werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles muss sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff *(conceptus sensitiuus purus)*. Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heisst, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelst der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empiriſchen Verſtandesbegriffe geben, ſondern dieſe ſind alle *a priori*. Aber wohl giebt es reine ſinnliche oder mathematiſche Begriffe, nehmlich ſolche, deren Gegenſtand ſinnlich, und dennoch *a priori* iſt. Denn da Raum und Zeit Formen unſers Gemüths ſind, ſo müſſen alle Anſchauungen im Raum und in der Zeit, wenn ſie nicht ſinnliche Eindrücke vorausſetzen, ſondern bloſs durch die Einbildungskraft vorgeſtellt werden, ſinnlich und doch *a priori* ſeyn (ſ. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenſtande enthalten ſeyn muſs (C. 102.). Dieſe auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl ſinnliche Begriffe. Ein ſolcher iſt z. B. der eines Triangels. Von dieſen Begriffen laſſen ſich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel iſt ein Raum, der durch drei Linien eingeſchloſſen wird, ſ. *a priori*; andre hingegen nicht, und ſind daher nichts weiter als die Vorſtellung von der Einheit einer beſtimmten Anſchauung überhaupt, von einem Object, das bloſs durch Anſchauung unmittelbar erkannt, oder dargeſtellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empiriſchen Begriffe ſind darin von den rein ſinnlichen unterſchieden, daſs ſie nicht wie die letztern definirt, ſondern nur explicirt werden können. Definiren heiſst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engſten Bedeutung deſſelben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb ſeiner Grenzen darſtellen. Dies iſt nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heiſst durch klare und zulängliche Merkmale dargeſtellt werden; denn der Eine kann ſich unter dem Begriff des Goldes ſeine groſse ſpecifiſche Schwere, ſeine gelbe Farbe, ſeine groſse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wiſſen, daſs das Gold nicht roſtet, welches dem erſtern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einst noch beſſer kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenſchaften unter dem Begriff deſſelben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als daſs er eine Figur iſt, die von drei Seiten eingeſchloſſen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das iſt darum nicht möglich, weil der Gegenſtand dieſes Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, ſondern eine willkührliche Beſtimmung des Raums vermittelſt der Einbildungskraft iſt, und alſo kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empiriſchen Begriffs wieder empiriſch ſind, ſo verhält es ſich mit der Erklärung derſelben eben ſo, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derſelben ſtatt. Daher iſt die Klarheit derſelben immer nur relativ, nach der Beſchaffenheit der Kenntniſſe des Erklärenden.

b) Auch kann ein empiriſcher Begriff nicht innerhalb ſeiner Grenzen dargeſtellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menſchen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt ſei, kann man nie wiſſen. Es iſt immer möglich, daſs wir das Gold noch einmal werden beſſer kennen lernen als jetzt, folglich ſtehet der Begriff deſſelben nie zwiſchen ſichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Iſt es auch nicht nöthig, den empiriſchen Begriff ſo darzuſtellen, weil es genug iſt, ihn zu bezeichnen, und ſo das Wort zu beſtimmen, das den Erfahrungsgegenſtand und ſeinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede iſt, oder vom Waſſer und den Eigenſchaften dieſer Dinge, ſo wird man ſich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Waſſer denkt, ſondern zu Verſuchen ſchreiten. Denn die Worte Gold, Waſſer, mit den wenigen Merkmalen, die man ſich denkt, wenn man ſie ausſpricht, ſollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derſelben zu geben. Die Erklärung ſoll alſo nur das Wort, nicht aber die Sache beſtimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, ſo kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewiſſen beſtimmten Triangel ab, kurz, er iſt eben ſo ein Erfahrungsgegenſtand als das Gold. Allein von einem ſolchen Triangel iſt nicht die Rede, ſondern von dem, welchen ſich ein jeder in Gedanken ſucht darzuſtellen, und deſſen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder bloſs rechtwinklicht, noch bloſs ſtumpfwinklicht, noch bloſs ſpitzwinklicht iſt, ſondern für jeden dieſer Arten gilt. Dieſen kann man aber nicht abbilden, ſondern ſich nur bildähnlich (ſchematiſch) mit der Einbildungskraft vorſtellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel iſt eine Figur, die von drei Seiten eingeſchloſſen wird, und wenn man ſich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, ſo hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb ſeiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, daſs die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Verſuchen muſs abgeleitet werden, die man über das Gold angeſtellt hat; folglich ſtellt ſie den Begriff des Goldes nicht urſprünglich dar. Das iſt hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, daſs derſelbe eine Figur ſei, bedarf keiner Erfahrungen und Verſuche, ſondern bloſs die Darſtellung des Gegenſtandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidiſchen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung iſt alſo urſprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann alſo, ohne daſs ſie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel ſtehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich iſt. Der empiriſche Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenſtande zu bemerken ſind, ſo weit wir die Erkenntniſs deſſelben zu treiben im Stande ſind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verſtandesbegriff definirt werden, worin ſich auch dieſe von den rein ſinnlichen Begriffen unterſcheiden, z. B. die reinen Verſtandesbegriffe Subſtanz, Urſache, Wechſelwirkung, Recht, Billigkeit, Geſetz.

Der Begriff der Urſache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieſer Begriff, ſo wie jeder andre Verſtandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, ſondern wird uns durch die Natur unſers Verſtandes gegeben. Ein Begriff iſt nehmlich gegeben, wenn der Inhalt deſſelben nicht von unſrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heiſst er gemacht, wenn ſo wohl die Merkmale deſſelben, als auch ihre Verbindung willkührlich iſt. So wie uns nun der Begriff der Urſache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, iſt er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, ſo können wir niemals ſicher ſeyn, daſs die Entwickelung ſo ausführlich iſt, daſs wir wirklich die Merkmale deſſelben nicht nur zulänglich gefunden haben, ſondern dieſe Merkmale auch von uns ſo klar erkannt werden, daſs wir ſie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterſcheiden können, denn nur alsdann würde unſre Vorſtellung des gegebenen Begriffs dieſem Begriff ganz adäquat ſeyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenſtand unſers Begriffs ſeyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wiſſen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorſtellungen übergehen, denn woran ſollten wir das wiſſen, da wir den Gegenſtand nicht ſelbſt gemacht haben, wie bei dem reinen ſinnlichen Begriff, durch den wir den Raum ſo beſtimmen, daſs wir ihn durch drei Seiten einſchlieſsen, ſo daſs wir weiter keine Beſtimmung haben wollen, als dieſe, und nun unterſuchen, was aus dieſer Beſtimmung, die daher an der Spitze unſrer Unterſuchungen ſtehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erſt die Erkenntniſs deſſelben giebt, und daher die Beſtimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Urſache, erſt am Ende der Unterſuchung als Reſultat folgen kann. Woraus zu erſehen iſt, daſs zwar der Mathematiker mit Definitionen ſeine Unterſuchungen anfänget, aber der Philoſoph, der nichts von Definitionen weiſs, ſeine Unterſuchungen mit

den Erklärungen beſchlieſst. In der Anwendung eines reinen Verſtandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorſtellungen, die in demſelben enthalten ſind, und bis zu welcher unſre Analyſis deſſelben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun bloſs aus vielfältig zu treffenden Beiſpielen nur vermuthen, niemals aber apodictiſch gewiſs werden können, daſs wir unſern reinen Verſtandesbegriff ausführlich zergliedert haben; ſo iſt es beſſer, daſs man die philoſophiſchen Erklärungen, oder die der reinen Verſtandesbegriffe nicht Definitionen, ſondern Expoſitionen nenne, das heiſst, Auseinanderſetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, daſs ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiſs iſt, ſondern nur als bis zu einem gewiſſen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

15. Es giebt aber Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, die wir hervorbringen, und wobei alſo in unſerm Verſtande der Begriff vor dem Gegenſtande hergehet. Einen ſolchen Begriff kann ich nun, da ich wiſſen muſs, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff iſt mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, alſo ein Gedankending, das noch nicht vorhanden iſt, folglich keinen wahren Gegenſtand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorſtellung von einer Schiffsuhr mache, und alſo recht gut angeben kann, daſs ich darunter einen Zeitmeſſer verſtehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen iſt, ſo fragt ſichs immer noch: iſt auch ſo ein Ding möglich? Ich definire alſo dann nicht einen wirklichen Gegenſtand, ſondern gebe nur ein Project an, deſſen Ausführung noch dahin ſtehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Beſtimmungen bekommen muſs, wenn es möglich ſeyn ſoll. Die Erklärung eines ſolchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heiſsen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, ſo muſs man philoſophiſche Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematiſchen Definitionen, durch Conſtruction oder ſinnliche Darſtellung der Begriffe, wohl unterſcheiden. (C. 757.).

14. Practiſche und theoretiſche Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenſtand des Begriffs durch denſelben erkannt, oder durch denſelben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums iſt ein ſolcher, durch den der Gegenſtand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens iſt ein ſolcher, durch den es dem, der ihn hat, ſelbſt möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der erſten Art theoretiſche, der letzten Art practiſche Begriffe. So nannte man practiſche Geometrie die Anweiſung zum Feldmeſſen, weil ſie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumeſſen, aufs Papier zu tragen. Allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und practiſchen iſt nicht ſpecifiſch. Denn durch dieſe ſogenannten practiſchen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nehmlich wie etwas wirklich zu machen iſt. Daher kommen in der theoretiſchen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieſer Eintheilung zum Practiſchen gehören würden; dahingegen in der ſogenannten practiſchen Geometrie auch Lehrſätze zu finden ſind. Folglich wird durch die Wörter theoretiſch und practiſch nicht der eigentliche ſpecifiſche Unterſchied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin beſtehet, daſs in der theoretiſchen alles *a priori*, hingegen die practiſche bloſs die Anwendung der theoretiſchen auf einen empiriſchen Gegenſtand, die Oberfläche der Erde und ihre gröſsern und kleinern Theile iſt. Kant gebraucht aber die Wörter theoretiſch und practiſch, um dadurch einen ſpecifiſchen Unterſchied anzugeben, nehmlich zwiſchen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretiſche nennt, und ſolchen, durch die nie erkannt, ſondern gewollt wird, ſo daſs die Beſtimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, ſondern bloſs in einem Begriffe gegründet iſt, von dem es übrigens nicht erkennbar iſt, wie er den Willen beſtimmen kann.

Dieſe letztern Begriffe nun nennt Kant practiſche. Der Begriff der Redlichkeit iſt z. B. ein practiſcher Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens ebenſo wohl, als der des Gegenſtandes, der gepflanzt wird, ein theoretiſcher Begriff. Der Begriff der Redlichkeit beſtimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte iſt redlich, bloſs um redlich zu ſeyn; wie aber ein bloſser Begriff, ohne alle weitere Beſtimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen beſtimmen kann, iſt uns unbegreiflich; warum, ſ. Practiſch. Der Begriff des Pflanzens aber beſtimmt allein den Willen gar nicht, ſondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat ſeinen Erkenntniſsgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Beſtimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber iſt wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretiſchen Begriffe ſind nun diejenigen, wodurch alles, was iſt, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt ſie Kant auch Naturbegriffe. Die practiſchen Begriffe ſetzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig beſtimmenden Beſtimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erſtern ſind immer wieder in andern gegründet, die letztern ſind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt alſo zweierlei ſpecifiſch verſchiedene Begriffe, das iſt ſolche, welche nicht etwa bloſs der Anzahl der Merkmale, ſondern der Beſchaffenheit der Merkmale nach gänzlich verſchieden ſind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur iſt der Gegenſtand zu dieſem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menſchlichen Geſinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder daſs ſie kein Hirngeſpinſt iſt, wir eingeſtehen müſſen, ſetzt dieſe Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretiſchen Erkenntniſs deſſen, was iſt, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practiſch,

d. i. unabhängig von fremden beſtimmenden Urſachen, zu beſtimmen; beide nach Principien *a priori*, die erſtern nehmlich nach den Grundſätzen des reinen Verſtandes, z. B. alle Veränderung muſs eine Urſache haben, ſ. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundſätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche oder Naturphiloſophie, und die practiſche oder Moralphiloſophie (M. II. 393. U. XI.) ſ. Practiſche.

Transſcendentaler Begriff, ſ. Vernunftbegriff.

Transſcendenter Begriff, ſ. Transſcendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verſtandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heiſst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entſpringen, oder durch ſie gegeben werden. Dieſe laſſen ſich aber wiederum eintheilen in reine Verſtandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erſtern ſind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unſrer Denkkraft entſpringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und dieſe auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieſes Vermögen heiſst Verſtand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus ſeiner Natur entſpringen, wenn es wirkt, ſind z. B. Subſtanz, Urſache, Wechſelwirkung, u. ſ. w. Vernunftbegriffe hingegen ſind ſolche, die aus der Vernunft entſtehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundſätze (Principien), welches alles, was der Verſtand erkennt, unter ſolche Grundſätze, es ſei nun des Erkennens oder Wollens bringet, daſs nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe ſind z. B. Recht, Billigkeit, Geſetz u. ſ. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäſs iſt, ſo iſt keine Frage weiter, warum es geſchehen, oder ſo ſeyn ſoll. Solche Vernunftbegriffe heiſsen auch Ideen, und wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen, transſcenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Geſetzes für den Willen vorausgeſetzt wird, weil ſie ohne Freiheit nicht möglich ſind (C. 566. f.). Eben ſo iſt der Begriff eines abſolutnothwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), ſ. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verſtandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn ſie zur Erkenntniſs andrer, als ſinnlicher Gegenſtände dienen ſollen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es alſo:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verſtandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben ſeyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemiſcht ſeyn könnten; ſo gäbe es für jede der vorſtehenden Arten, dem erſten Anſehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine ſinnliche Erfahrungsbegriffe, das hieſse ſolche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verſtande beigemiſcht wäre, kann es nicht geben. Denn das hieſse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an ſich erkennen könnte, welcher nicht möglich iſt; man ſehe die Artikel An ſich, Anſchauung. Man müſste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit ſind, anſchauen. Ferner ſollen ſie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heiſst ja, ſich etwas durch die reinen Verſtandesbegriffe der Urſache, Subſtanz, Wechſelwirkung u. ſ. w. vorſtellen. Dieſe Begriffe müſſen folglich bei allem unſeren Denken und Erkennen vorkommen, und ohne ſie iſt kein Denken und Erkennen möglich. Daher ſind alle ſinnlichen Begriffe

a) gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. ſolche, in welchen die Erfahrung das weſentlichſte iſt, welche auch Begriffe aus der Erfahrung ſchlechtweg heiſsen, z. B. Menſch; ſie werden explicirt (11, d.);

b) gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori*, d. i. ſolche, in welchen die Merkmale *a priori* das weſentlichſte ſind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der erſten Sekunde ſich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Geſetze *a priori* ſich ereignen muſs; ſie werden definirt, und das, was darin *a poſteriori* iſt, explicirt;

c) reine ſinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; ſie werden definirt (11);

II. Empiriſche Verſtandesbegriffe kann es nicht geben, da unſer Verſtand nicht anſchauet, ſondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empiriſcher Verſtandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an ſich iſt, der aber nicht möglich iſt, ſ. An ſich.

Alle Verſtandesbegriffe ſind alſo *a priori*, ſie können aber dennoch entweder

reine Verſtandesbegriffe ſeyn, d. h. ſolche, in welchen gar keine ſinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Urſache, wenn ich zugleich von der Zeit abſtrahire, und alſo darunter bloſs den Grund von etwas verſtehe, welches die logiſche Urſache iſt; oder ſolche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B. Urſache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derſelben beibehalte, welches die metaphyſiſche Urſache iſt. Im letztern Sinne verſtehet es Kant, wenn er von reinen Verſtandesbegriffen ſpricht (C. 105. ſ. Verſtandesbegriff); oder

gemiſchte Verſtandesbegriffe; allein dieſe ſind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es ſind ſolche Verſtandesbegriffe, die ihren Gegenſtand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verſtandesbegriffs zu-

ſammengefaſst, oder die Verſtandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe ſind nie empiriſch, es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in *concreto* vorſtellen lieſsen (C. 595), ſie gehen gar nicht auf ſinnliche Eindrücke, ſondern ſollen nur Einheit in die durch den Verſtand gedachten Erfahrungen bringen; ſo ſoll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urſache abhängig machen, und ſo aus allen Wirkungen und Urſachen ein unter einem Begriff zuſammengefaſstes Ganze vollenden, das nach keiner Urſache zu fragen mehr übrig läſst. Dieſe Vernunftbegriffe ſind nun wieder

rein, d. i. unvermiſcht mit andern, dann ſind ſie allein richtig, weil ſie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermiſcht, dann ſind ſie ſo weit falſch, als andre Merkmale ſich in denſelben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphyſiſcher Rückſicht, oder dem Inhalt nach:

1. gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori*;
3. reine ſinnliche Begriffe *a priori*;
4. reine Verſtandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis*). Noch iſt die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe ſind, und wohin ſie gehören? Sie ſind ſolche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anſtellt, zu welchem Erkenntniſsvermögen ſie gehören. Ein ſolcher Reflexionsbegriff iſt z. B. der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe iſt logiſch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verſchieden ſind; die Ueberlegung, in welchem Erkenntniſsvermögen ſie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, iſt transſcendental, z. B. bei der Vergleichung der Begriffe von zwei Waſſertropfen, würden wir ſie logiſch für einerlei halten, aber nach der trans-

ſcendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, daſs die Begriffe von zwei Waſſertropfen ſinnliche Begriffe ſind, und daſs alſo jeder von beiden noch verſchiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen ſind, worin ſich die Waſſertropfen befinden. Obgleich alſo die Begriffe von zwei Waſſertropfen nach der logiſchen Vergleichung nicht von einander verſchieden ſind; ſo ſind doch die Begriffe von einem Waſſertropfen, der vor 100 Jahren in der Südſee war, von dem, der heute in dem Atlantiſchen Meere iſt, dem Ort und der Zeit nach verſchieden, indem wir hier die Ueberlegung anſtellen, über den transſcendentalen Ort des Begriffs Waſſertropfen, daſs es nehmlich kein Begriff des reinen Verſtandes, ſondern ein ſinnlicher Begriff iſt, und daſs folglich zwei Waſſertropfen, wenigſtens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numeriſch verſchieden ſeyn können. Dieſe Ueberlegung iſt nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich ſind die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder dieſes Vermögens, in ſo fern man bloſs auf die Operationen deſſelben ſieht. Man ſollte die Begriffe, die zu jenen logiſchen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transſcendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. ſ. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae ſ. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verſtandesbegriffe werden noch, nach einer logiſchen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verſtandes oder Prädicabilien eingetheilt, ſ. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, ſo muſs man wohl unterſcheiden, ob man die Kategorien logiſch, d. i. von den Begriffen, oder metaphyſiſch, d. i. von den Dingen braucht. So heiſst die Quantität eines Begriffs ſein Umfang und ſein logiſcher Inhalt. Der letztere

iſt ſchon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heiſst der Inbegriff der Vorſtellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher ſagt, daſs ſie unter ihm enthalten ſind. Die Quantität der Dinge oder Gegenſtände aber betrifft ihre Extenſion oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies iſt die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logiſche heiſsen kann. Die logiſche Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewuſstſeyns, der mit ihnen verknüpft iſt, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich iſt. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = o, d. h. der Begriff leer iſt. Die logiſche Relation und Modalität ſind im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterſchied zwiſchen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwiſchen logiſcher und realer Möglichkeit angegeben, ſ. auch Möglichkeit.

20. Kant ſpricht endlich noch von problematiſchen, uſurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft beſtätigten Begriffen.

a. Problematiſche Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematiſch, der 1. keinen Widerſpruch enthält, alſo ein möglicher Begriff iſt; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenſtand, der durch ihn gedacht wird, wirklich iſt (ob der Begriff objective Realität hat). Ein ſolcher problematiſcher Begriff iſt z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an ſich, ſ. An ſich; denn der Begriff deſſelben iſt nicht widerſprechend, auch begrenzt der Begriff die ſinnliche Erkenntniſs, und hindert, daſs man ſie nicht für die einzige und die Erſcheinungen für die einzigen Gegenſtände halte. Allein ob es ſolche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzuſehen. Ein problematiſcher

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 554. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

b. Usurpirte Begriffe (*conceptus usurpati*) sind solche, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen (curiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, dass sie einen Gegenstand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht sind. Solche Begriffe sind z. B. Glück, Schicksal, wovon der eine ein blindes Zusammentreffen der Umstände zum Vortheil eines Menschen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegnisse eines Menschen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anspruch genommen werden, d. h. man kann fordern, dass derjenige, der sie gebraucht, nachweise, dass er die Befugniss habe, sie zu gebrauchen, oder dass er einen vernünftigen, d. i. solchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectischer Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ist ein solcher, der seiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein solcher Gegenstand möglich ist, als der Begriff angiebt, gar nicht eingesehen und dogmatisch (nach Principien) begründet werden kann. Dieser Begriff ist also eben so viel als ein leerer Vernunftbegriff, der zwar einen logischen Inhalt hat, oder in dem kein Widerspruch ist, aber der objectiv leer ist, das ist, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, oder dass es ein solches Ding giebt, als der Begriff aussagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er so verstanden wird, dass er einen wirklichen Gegenstand habe, dass es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, ist ein solcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretischen Gründen lässt sich nicht beweisen, dass es eine Freiheit gebe, weil sie sonst eine

Urſache haben, d. i. nicht Freiheit, ſondern Naturnothwendigkeit ſeyn müſste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft beſtätigter, Erkenntniſs gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) iſt ein ſolcher, deſſen objective Realität eingeſehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewieſen werden kann, daſs es einen ſolchen Gegenſtand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein ſolcher Begriff iſt z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beſchaffenheit einer Forderung iſt, daſs ein anderes vernünftiges Weſen dieſer Forderung genügen muſs, wenn es äuſserlich ſeine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Daſs es aber wirklich Forderungen giebt, welche dieſe Beſchaffenheit haben, oder daſs das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengeſetzes, das ein ſolches iſt, welches ein jedes vernünftiges Weſen ſich ſelbſt giebt, aber doch ſo, daſs es zugleich allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen iſt. Wer alſo meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht bloſs mir, ſondern ſich ſelbſt, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Geſetz ſeiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich iſt, daſs die Geſetzgebung, welche etwas innerliches (moraliſch) iſt, zugleich etwas äuſseres (juridiſches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch ſeinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Anſehung entgegengeſetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder diſtributiv beſtimmt werden.

a. Die disjunctive Beſtimmung des Begriffs iſt logiſch, und beſtehet darin, daſs die Begriffe durch ſolche Beſtimmungen, die einander ausſchlieſsen, und zuſammen den ganzen Umfang (die Sphäre) deſſelben ausmachen, beſtimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zuſammen von dem Gegenſtande gültig ausgeſagt werden, ſondern, wenn die eine richtig iſt, ſo muſs die andre falſch ſeyn. Eine ſolche Beſtimmung heiſst ein disjunctives Urtheil; denn die Beſtimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und besteht in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung blos phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, ſo iſt das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet ſich herum und der Raum iſt in Ruhe, oder umgekehrt, das iſt, wenn man auf die urſprünglich bewegenden Kräfte ſiehet, nicht beides gleich möglich, in Anſehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung iſt nicht denkbar als ſo, daſs die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das iſt aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus ſeinem Zuſtande in einen andern muſs aber, nach dem Geſetze der Trägheit, eine äuſsere Urſache haben. Eine ſolche Urſache iſt aber eine bewegende Kraft, folglich ſetzt die Kreisbewegung eine äuſsere Kraft voraus. Eine ſolche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper iſt, und alſo nicht ſeine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper ſich herumdrehen, und wenn auch der Körper als ſtillſtehend, und der Raum als ſich herum drehend angeſchauet werden kann, ſo iſt das nicht wirklich, ſondern ſcheint nur ſo zu ſeyn. Daher wäre das letztere ſtets ſubjectiv. Alſo betrift das Urtheil die objective Erkenntnifs des Objects, und iſt logiſch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logiſch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologiſch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die diſtributive Beſtimmung des Begriffs iſt mechaniſch (gilt in Beziehung auf das Verhältnifs bewegter Körper zu einander), und beſtehet darin, daſs man eine Beſtimmung aus ſubjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können alſo nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es ſei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, ſondern ein jeder von beiden Gegenſtänden hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muſs ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es iſt ein mechaniſches Geſetz, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſind. Bewegt ſich folglich ein Körper gegen den andern, ſo iſt mir das

unmöglich, mir vorzuſtellen als ſo, daſs ſich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe iſt, dem bewegten Körper nähere. Daher iſt dieſer nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung iſt, und die Bewegung iſt unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen ſich, ſondern beide bewegen ſich mit gleicher Bewegung. Hier iſt alſo davon die Rede, wie die Bewegung nach den Geſetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muſs (N. 148 *) Kieſewetter Logik. S. 296. f.).

22. Transſcendentaler und empiriſcher Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transſcendentale Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt (ſ. An ſich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorſtellen wollte, Gott wäre eher geweſen, als die Welt, ſo wäre das ein transſcendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller ſinnlichen Gegenſtände, keine Erſcheinungen, ſondern Gegenſtände transſcendentaler Ideen, oder Dinge an ſich ſind. Dieſer Gebrauch kann aber nicht ſtatt finden, wie man aus folgenden erſiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logiſche Form deſſelben; daſs in ihm nehmlich kein Widerſpruch, oder derſelbe denkbar ſei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe.

Ohne das erſtere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, ſo daſs folglich mein Begriff nichts weiter als die bloſse logiſche Form iſt. Nun kann der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung (ſ. Anſchauung), und wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande *a priori* möglich iſt, ſo kann doch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloſse Form iſt. Alſo beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende; und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practiſches noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — ein problematiſcher Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, ſondern iſt willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schickſals — ein uſurpirter Begriff; oder

g. er widerſpricht der Natur der ſinnlichen Anſchauung, und iſt ſynthetiſch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeſchloſſenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerſpricht ſich ſelbſt innerlich in ſeinen Merkmalen, oder iſt analytiſch unmöglich, z. B. lederнes Eiſen —, ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abſchn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. I. Abſchn S. 93. III. Abſchn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 117. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 267. III. Hauptſt. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abſchn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptſt IX. Abſchn. S. 566. 595. III. Hauptſt. IV. Abſchn. S. 620. III. Abſchn. S. 672. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 100 ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10. II. Th. §. 74. S. 330.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptſt. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptſt. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verſtand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Dafeyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ift das Schema der Subftanz, heifst alfo, die Vorftellung von Etwas, das wirklich vorhanden ift, und zwar fo, dafs ich es mir vermittelft der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorftelle, ftellt mir dasjenige dar, woran alles wechfelt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechfel feiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verftandes genöthigt, mir vorzuftellen, dafs bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diefe Dinge etwas find, das immer vorhanden ift, obwohl fie ihren Zuftand beftändig ändern, und diefe Vorftellung giebt mir eine finnliche Darftellung der Subftanz (C. 183).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ift, wechfelt nicht mit andern Dingen, fonft wäre es nicht gewefen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wenn es etwas anderm hätte Platz machen müffen. Dies ift alfo der Begriff des Beharrlichen. Diefe Vorftellung aber entfpringt ganz aus der Natur des Verftandes bei der Anfchauung des Sinnlichen. Diefer kann nehmlich fich den Wechfel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorftellen, als fo, dafs wenn fich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ift, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas feyn mufs, das in beiden Zeiten daffelbe ift, und woran diefer Wechfel vorgehet; fonft könnte ich mir nicht denken, dafs fich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und alfo kein Zufammenhang in der Vorftellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angefchauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein andrer Zuftand der Dinge vorhanden feyn. Die Beharrlichkeit ift eine finnliche Vorftellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde ſie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erſtrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie iſt, alſo eine reine ſinnliche Vorſtellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verſtandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, ſo kann ich mir nun vorſtellen, daſs an derſelben Accidenzen wechſeln, daſs ſie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Aſche vorhanden ſeyn kann. Ich kann alſo die Materie als Subſtanz denken, oder als das, woran ſich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beſchaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein ſinnliche Vorſtellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abſtrahire, oder ſie weglaſſe bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorſtellung der Subſtanz übrig, aber es gehet mit derſelben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verſtande haben, oder aus demſelben entſpringen, ſie ſtellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beſchaffenheit eines Dinges, ſondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann iſt Subſtanz nehmlich bloſs ſo viel als Subject, und keine metaphyſiſche Vorſtellung mehr, ſondern eine bloſs logiſche, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muſs; ſo wie es ebenfalls mit dem Verſtandesbegriff eines Accidenz iſt, ſ. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Subſtanz, als eines Dinges an ſich (ſ. An ſich), ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, daſs etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, daſs Etwas mit andern Dingen zugleich iſt; wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zuſtandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), ſ.

Analogie der Subſtanzialität, Veränderung Auch darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es möglich ſei, aus dem bloſsen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges iſt (welches bloſs der logiſche Begriff iſt, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logiſchen Begriff erſt analytiſch abgeleitet werden ſoll), zu beweiſen, daſs ſein Daſeyn durchaus beharrlich iſt, und daſs es folglich (welches der Begriff des Daſeyns zu aller Zeit iſt), weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen oder vergehen könne. Der Satz, ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entſteht und vergeht nicht (iſt beharrlich), iſt ſynthetiſch, d. h. was von dieſem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines ſolchen Subjects, ſo daſs es aus demſelben, durch bloſse logiſche Analyſe, entwickelt werden könnte, ſondern es muſs eine dritte Vorſtellung geben, durch welche die Verbindung zwiſchen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject abſolutes Subject objectiv möglich iſt, ſo daſs nicht zu läugnen iſt, es könne ein ſolches beharrendes Subject (die Subſtanz) exiſtiren. Und dieſe dritte Vorſtellung iſt nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das ſich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, ſelbſt nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daſs die Vorſtellung einer ſolchen Beharrlichkeit, als unſerm Verſtande und unſrer Sinnlichkeit weſentlich iſt, nicht weiter anwendbar ſeyn kann, als auf ſinnliche Vorſtellungen, auf Erfahrungserkenntniſs. Wir können ſchlechterdings von keiner andern Subſtanz Erkenntniſs bekommen, als von ſolchen, die in der Zeit ſind, und an denen wir Veränderungen anſchauen, daher iſt es unmöglich, Gott und unſre Seele als Subſtanzen zu erkennen, weil ſie nicht Gegenſtände ſind, die uns Veränderungen zur Anſchauung darbieten. Denn von Gott läſst ſich Veränderung nicht denken, und in unſerm innern Sinne (Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken ausser dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äussern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, dass auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muss, d. h. dass etwas seyn muss, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluss ganz richtig. Allein dieser Schluss sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichheit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäss, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, dass es ausser der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die ausser der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken läßt, da beharren so viel heisst, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung vorausetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomiſcher Bedeutung, das heiſst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, iſt das, was eine Zeit hindurch exiſtirt, d. i. dauert. So iſt mein Schreibtiſch an dem Ort, wo er ſtehet, beharrlich, oder er ſtehet ſchon eine Zeit lang und ſoll noch eine Zeit lang an dieſem Orte ſtehen; ſeine Gegenwart an dieſem Orte hat ſchon eine Zeit lang gedauert und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders iſt, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praeſentia perdurabilis*) an demſelben Orte. Mein Schreibtiſch ſteht in Ruhe an ſeinem Orte, d. i. er iſt gewöhnlich ſtets daſelbſt, wird nicht von dieſem Orte weggerückt, er iſt beharrlich an ſeinem Orte (N. 10). ſ. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zuſtande ſeyn und in einem Zuſtande beharren, ſind zwei verſchiedene Begriffe. Das erſte heiſst: in einem Zuſtande ſeyn, welcher eine Zeit hindurch exiſtirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demſelben Ort kann dauernd ſeyn, oder nicht; im erſtern Fall iſt ſie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe iſt, iſt in einem beharrlichen Zuſtande. Nun kann aber der Körper nur durch dieſen Zuſtand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, ſo kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demſelben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet alſo zwar durch einen beharrlichen Zuſtand durch, beharret aber nicht in demſelben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur daſs ſeine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langſam wurde, ſo daſs man die Geſchwindigkeit derſelben durch keine Gröſse angeben kann. Er ging zwar durch den Zuſtand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) ſ. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.
Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk. S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil ausſprechen, das für Jedermann nothwendig gültig iſt (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung iſt nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweiſend anerkennen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, ſo ſoll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müſſen meine Gründe ſo beſchaffen ſeyn, daſs jeder Vernünftige ihre beweiſende Kraft anerkennen muſs. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung iſt das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der beſondern Beſchaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entſpringen. So lange nun dieſe Gründe bei mir ſtatt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweiſend ſind, durch dieſe Gründe überredet ſeyn. Eine ſolche Ueberredung kann und ſoll ich aber auſser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, daſs andre Menſchen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten ſollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweiſend ſind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die ſubjective Beſchaffenheit bei ihnen ſtatt fände. Ein eiteler junger Menſch überredet ſich zuweilen, daſs alle Frauenzimmer ſich in ihn verlieben, weil ſeine Eitelkeit (eine ſubjective Beſchaffenheit deſſelben) verurſacht, daſs er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtſeyn in ſeine Perſon erklärt. Er kann bei dieſer Ueberredung bleiben, ſo lange ſeine Eitelkeit fortdauert, und er ſich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, daſs andre Mannsperſonen daſſelbe glauben ſollen.

Denn ſein objectiver Grund (der es andern beweiſen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läſst ſich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. ſ. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber ſubjective) Grund jener Behauptung iſt, kann in andern Subjecten nicht dieſe Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von ſich ſelbſt, aber nicht von einem Andern glauben, daſs ſich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er ſoll aber auch nicht wollen, daſs Andre das für wahr halten ſollen, wovon er überredet iſt, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde ſonſt etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 849.

Beherrſchung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles*. Die Anmaſsung, den Gliedern der Kirche vorzuſchreiben, was ſie glauben ſollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abſchn. S. 251.

Bejahung,

transſcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloſs logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finſter u. d. g., ſo finden wir, daſs ſie entweder ein Seyn oder ein Nichtſeyn vorſtellen. Lebendig ſtellt ein Etwas vor, das durch Vorſtellungen in Bewegung geſetzt wird, damit iſt aber der Begriff des Seyns verbunden, ſo wie mit dem Prädicat finſter der Begriff des Nichtſeyns des Lichts. Sage ich von einem Menſchen, er iſt leben-

dig, und ich ſehe bloſs darauf, daſs ich dem Begriff Menſch das Prädicat lebendig beilege, und nicht davon verneine, nicht ſage, er iſt nicht lebendig, ſo iſt das die logiſche Bejahung. Sehe ich aber darauf, daſs ich in dem Menſchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes ſetze, ſo heiſst das Leben, weil es ein Seyn von Vorſtellungen in dem Menſchen, als Urſache ſeiner Bewegungen, vorſtellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menſchen, oder eine transſcendentale Bejahung. Durch dieſe transſcendentalen Bejahungen ſind die Gegenſtände nicht bloſs leere Gedanken, ſondern wirklich Etwas, oder Dinge (C. 602).

2. Die transſcendentale Bejahung iſt eigentlich ein reiner Verſtandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorſtellung des Vorhandenſeyns in der Zeit, welche Vorſtellung ſein Schema oder die reine ſinnliche Vorſtellung iſt, die es möglich macht, von einem Gegenſtande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden iſt, ſ. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel Realität.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 602.

Beiſpiel,

παράδειγμα, ὑπόδειγμα, *exemplum*, *exemple*. Beiſpiel iſt diejenige Anſchauung, welche die Realität eines empiriſchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daſs der empiriſche Begriff kein Hirngeſpinſt, oder leerer Gedanke iſt. Es gehört nicht hierher, die logiſchen Begriffe vom Beiſpiel, und die Regeln darüber auseinander zu ſetzen, und eine Theorie des Beiſpiels aufzuſtellen und ſie mit neuen Beiſpielen zu belegen. Uns iſt genug, daſs wir einſehen, wie zu jedem empiriſchen Begriff eine Anſchauung gehört, welche eben durch den empiriſchen Begriff gedacht wird; denn dieſer heiſst darum empiriſch (Erfahrungsbegriff), weil

ſein Gegenſtand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewuſstſeyn angeſchauet werden. Der Naturforſcher, im Gegenſatz gegen den Metaphyſiker, muſs alle ſeine Behauptungen mit Beiſpielen belegen, die er Beobachtungen und Verſuche (*obſervationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen ſeine Behauptungen Realität oder diejenige Beſchaffenheit, daſs Ihnen Jedermann beipflichten, und ſie für wahr halten muſs (U. 254).

2. Daſs die Achtung für eine Perſon von Talenten daher rühre, daſs ſie uns das Beiſpiel eines Geſetzes aufſtellt, wird gezeigt im Artikel Achtung, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Geſetzen der Natur, Menſchen entſtehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entſtehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleiſchlichen Gemeinſchaft aus Vorſatz, oder aus Unvermögen entgegen geſetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, mit dem einſtimmigen Vorſatze, ſich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn des Unvermögens dazu, ſtiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, ſo daſs es Jedermann durch ſeinen theoretiſchen Verſtand verſtehen und erkennen kann, wenigſtens doch dann, wenn ſein Verſtand im Nachdenken geübt worden iſt (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläſtigung.

S. Laſt.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntniſs ſowohl ein negativer, als auch ein poſitiver Beitrag geleiſtet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntniſs wegzuſchaffen, und ſie von allem Falſchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies iſt der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun derreinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit ſie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Diſciplin derſelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntniſs zu verſchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das iſt der poſitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verſchaffen, das zu erkennen, was aus ihr ſelbſt entſpringt, will Kant, ſoll nicht Diſciplin ſondern Belehrung, Cultur derſelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. S. 738. *).

Beleuchtung,

critiſche, einer Wiſſenſchaft. Die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem andern Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntniſsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerſt auf dieſe Unterſuchung und Rechtfertigung aufmerkſam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practiſchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beiſpiel davon gegeben, welches den Begriff ſehr deutlich macht. Kant unterſucht und rechtfertigt nehmlich daſelbſt die Form der Analytik der reinen practiſchen Vernunft, indem er ſie mit der Analytik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiſſenſchaften eine und

dieſelbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur daſs dieſe in der erſten als allein den Willen beſtimmend, in der andern als aus ſich ſelbſt erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, iſt der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Beſtimmungsgrund zu einer Handlung. Es iſt wohl zu unterſcheiden von der moraliſchen Erlaubniſs, welche darin beſtehet, daſs die Handlung weder geboten noch verboten iſt, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moraliſch erlaubt iſt, dann kömmt es erſt noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich ſie thun oder laſſen will. Es iſt alſo noch ein Unterſchied zwiſchen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen, und dem bloſsen Begehrungsvermögen. Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, ſondern nach ſeinen Vorſtellungen wirken muſs. Das erſtere aber ſetzt nicht bloſs (ſinnliche) Vorſtellungen, ſondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verſtändig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgeſetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterſcheiden iſt, ſ. Wille.

2. Eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choſes, qui dependent de la ſimple faculté de les faire*) iſt eine ſolche, die wir thun und laſſen können, ſo oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn ſie nur einmal geſchehen kann, von uns abhängt, ob wir ſie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, ſelbſt Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in dieſen Begriff den der rechtlichen Erlaubniſs mit hinein. So ſagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturſtande, können einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder dieſe den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie ſie ſich auf dem Erdboden überhaupt anſäſſig machen, iſt, wenn ſie ſich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heiſst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede iſt, es iſt darin nichts, was dem Recht widerſpräche, folglich können ſie das halten, wie ſie wollen. Allein eigentlich beſtehet das Belieben bloſs darin, daſs ſie das halten können, wie ſie wollen, weil ſie nicht durch Naturtriebe, alſo phyſiſch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Menſch begehrt, iſt eine Sache ſeines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des bloſsen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rückſicht genommen auf die rechtliche Erlaubniſs, ſo giebt es den Begriff der Befugniſs, und Kant hätte ſagen ſollen, ſie hätten allerdings die Befugniſs dazu; welches auch ganz richtig iſt.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich iſt unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verſtehen, es mag nun ſo geſchehen, daſs er die Sache nur der Species nach wieder geben muſs (ſ. Anleihe), oder ſo, daſs er die Sache ſelbſt wieder geben muſs, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umſonſt geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145) im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, iſt alſo ein ſolcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, iſt der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entſcheiden will, über den Widerſpruch zwiſchen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen ſoll. Die Frage iſt nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verluſtes der Sache, wenn er dieſe Gefahr nicht hat abwenden können, über ſich nehme?

3. Geſetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, ſo iſt es eine Rechtsregel, *caſum ſentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, ſondern nach der innern Beſchaffenheit der Sache heiſst es, *caſum ſentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hauſe ein mir zu dieſem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daſs, ich weiſs nicht wer, mich aus dem Fenſter unvorſichtiger Weiſe mit abfärbenden Materien begieſst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf dieſem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, geſtohlen wurde, wer ſoll da den Schaden tragen? Das römiſche Recht ſagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müſſe unterſcheiden, ob es glaublich ſei, daſs die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen ſeyn, wenn

*) *Quod vero ſenectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum eſt, aut quid ſimile accidit, dicendum eſt, nihil eorum imputandum eſſe ei, qui commodatum accepit; niſi aliqua culpa interveniat. Proinde et ſi incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: niſi forte, cum poſſit res commodatas ſalvas facere ſuas praetulit. Digeſt lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.*

ſie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob ſie, in dieſem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obſ. in Pufendorf. CCCLXV*) ſagt, dieſer Grund beweiſe nichts; weil der Darleiher ſehr gut habe wiſſen können, daſs ſich ſolche Zufälle ereignen könnten, und folglich ſtillſchweigend eingewilligt habe, daſs die Sache auf ſeine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man ſogar ſagen, daſs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienſt, den man ihm leiſtet, ſo theuer erkaufen ſolle, daſs er verbunden ſeyn ſolle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn ſie ohne ſeine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not.* 2.) meint, dieſes Leihen ſetze einen ſtillſchweigenden Vertrag voraus, durch welchen ſich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entſchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen ſollte; weil ſonſt wenig Menſchen was leihen würden, zumal wenn ſie einen ſolchen Verluſt nicht gut ſollten tragen können. Barbeyrac unterſtützt dieſe ſeine Meinung durch folgende Gründe: „Es ſtehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und ſie unter ſolchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht ſagen, daſs, wenn er ſich ausbedinge, der Beliehene müſſe ſie ihm bezahlen, im Fall ſie durch ein Unglück zu Schaden kommen ſollte, darin etwas Ungerechtes liege. Es iſt ferner gewiſs, daſs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter dieſer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird ſogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbeſcheiden zu ſeyn glauben werden, einen ſo läſtigen Dienſt von demjenigen zu fordern, von dem ſie entlehnen; ſo daſs ſie ſogar glauben werden, es ſei gegen ihre Ehre, daſs ſie hierin die Wohlthat des Geſetzes (*beneficium legis*) benutzen ſollten, welches ſie von allem Schadenerſatze dispenſirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben iſt. Wenn nun

dem ſo iſt, und man hier, vorausgeſetzt, daſs man ſich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Geſetz giebt, welches den Fall beſtimmt, nothwendig einen ſtillſchweigenden Vertrag über den möglichen Verluſt durch einen nicht vorhergeſehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen muſs; ſo iſt die Frage, zu wiſſen, welche Präſumtion die ſtärkſte ſei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, ſeine Sache dadurch zu verlieren, daſs er eine Reihe Dienſte leiſtet, oder die, welche den Verluſt auf den Beliehenen fallen läſst, der, obwohl unſchuldig, doch die wirkliche Veranlaſſung dazu iſt, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann ſich hier bloſs nach Muthmaſsungen richten, die ſich auf den Gemüthszuſtand gründen, worin ſich die Menſchen gemeiniglich befinden. Und hier muſs man vornehmlich auf den Gemüthszuſtand des Darleihers Rückſicht nehmen; der Beliehene, zu deſſen Vortheil der ganze Vertrag iſt, konnte kein Recht haben, als nur in ſo ferne der Andere, der unumſchränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugeſtehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatſache an, daſs unter hundert oder tauſend Perſonen, welche leihen, kaum eine Einzige ſeyn werde, welche wird leihen wollen, wenn ſie nicht darauf rechnen könnte, daſs derjenige, dem ſie leihet, ihr den Verluſt erſetzen werde, den ſie leiden würde, wenn die Sache, es ſei wie es wolle, zu Schaden kommen ſollte. Wenn man die Welt nur einigermaſsen kennt, ſo wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache iſt, je ſtärker iſt die Präſumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen ſind. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, ſo kann ſie doch auch einem ſolchen Unfall entgehen. Der Beliehene ſieht nun das erſtere für ſehr ungewiſs an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er ſich verpflichtet, in dieſem Falle den Eigenthümer zu entſchädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erſpart ihm entweder den Aufwand, den er machen müſste, wenn er eine ſolche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder iſt ihm doch darum

ſehr vortheilhaft, weil er ſich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verſchaffen kann; oder iſt ihm doch ſo nützlich, daſs das ihn hinlänglich für die ungewiſſe Gefahr nicht vorhergeſehener Unfälle entſchädigt. Und über dies alles muſs es dem Verleiher viel unangenehmer ſeyn, ſein Eigenthüm darum zu verlieren, weil er gefällig geweſen iſt, als dem Beliehenen, den Werth zu erſetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während daſs er ſie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römiſchen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et ſit iniquum, damnoſum eſſe cuique officium ſuum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Teſtament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es ſei unrecht, daſs Jemanden ſein Dienſt ſchädlich ſeyn ſolle.

4. Kant beantwortet alle dieſe Gründe damit, daſs er (K. 145) ſagt: „ein öffentlicher Richter kann ſich nicht auf Präſumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlaſſen; ſondern der, welcher ſich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen beſonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, muſs dieſen ſelbſt tragen.“ Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entſcheidungsgrund, als

a. daſs, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht erſetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Daſs aber hier noch eine gelegentliche Urſache (*cauſa occaſionalis*) ſei, welche er ſetzen könne, ſei zwar wahr, aber es müſſe durch einen beſondern Vertrag ausgemacht worden ſeyn, daſs die gelegentliche Urſache büſsen ſolle, was die wirkende Urſache, die nicht erſetzen könne, verſchuldet habe.

Folglich ſpricht das ſtrenge Recht den Beliehenen von dem Schadenerſatze los, und dieſer iſt nicht verbunden zu erſetzen. Schon Moſes entſcheidet in ſeinem bürgerlichen Recht eben ſo, daſs nehmlich der Eigenthümer den Schaden tragen müſſe, und rechtlich nichts fordern könne (2 Moſ. 22, 10 — 15).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muss allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *casum sentit commodatarius.* Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muss jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen," sagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze. Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äussern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können." Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenersatz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermasen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ist zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die Pflicht aber, eine solche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ist eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III Hauptst. §. 38. S. 142 — 143.

Belohnung,

ἆθλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe*. So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheifsen iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX. XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, ῥητορικη, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire*. Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U. 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U. 213). Die Beredtſamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia, l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden, *vis perſuadendi*, πειθους δημιουργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine böſe Kunſt genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). Locke iſt derſelben Meinung als Kant und Athenäus (*Eſſ. phil. conc. l' Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. § 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Grafſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von Peterborongh, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückliefs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin Anna fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborongh, und begleitete daher den Sohn des Biſchoffs Aſhe von Clogher in Irland auf ſeinen Reiſen.

2. Berkley beſuchte auf dieſer Reiſe den ſchwindſüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philoſophiſcher Diſpüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Athe blieb Berkley vier Jahre auf Reiſen, und beſichtigte beſonders den untern Theil Italiens und Siciliens ſehr genau, und ſtudirte dabei die Baukunſt. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als ſeinen Hofprediger mit nech Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorſchlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte ſeiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorſchlag fand bei Hofe ſowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man verſprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszuſetzen, das zu dieſem Zweck auf den Bermudas errichtet werden ſollte. Er reiſete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daſelbſt die ihm verſprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Miniſter wandte dieſelbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley ſein Vorhaben, ſich ganz dieſem Geſchäft zu widmen, und die Amerikaner zu civiliſiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Biſchof zu Cloyne, und ſtarb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen ſeiner Schriften, worin er ſein philoſophiſches Syſtem aufſtellte, ſind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daſeyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er ſein idealiſtiſches Syſtem vertheidigte. Franzöſiſch Amſterdam 1750, 12. Deutſch aus der franzöſiſchen Ueberſetzung, weil der Ueberſetzer das Engliſche Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmſten Schriftſteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous u. ſ. w. überſetzt — von Joh. Chriſt. Eſchenbach, Prof. d. Philoſ. zu Re-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt.“ Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind aber lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften.

c. Nun iſt die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für ſich zukömmt, und von der Eigenſchaft, daſs ſie empfunden werden, gänzlich unterſchieden, ſo daſs ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Weſen ſie (vermittelſt der Empfindung) ſich

vorſtellte. Die ſinnlichen Eigenſchaften aber ſind bloſs Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beſchaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich ſind, ohne Wärme und Kälte zu ſeyn, z. B. eine ſtechende Nadel verurſacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, daſs wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verſchiedene Dinge einerlei Eigenſchaften hätten, die Nadel müſste brennen, und die Kohle ſtechen.

β Der Geſchmack iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. Süſsigkeit und Bitterkeit ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können. Wollte man aber etwa wider dieſen Grund, auch wider den α, A. den Einwurf machen, daſs zwar nicht die Empfindung der Süſsigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch dieſe Eigenſchaften ſelbſt in den Körpern wären, ſo wären ja das dann offenbar keine ſinnlichen Dinge, das heiſst, ſolche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier iſt aber nur von den letztern die Rede.

B. Süſsigkeit und Bitterkeit hängen von der Beſchaffenheit des Geſchmacks des Schmeckenden ab; was einem Menſchen ſüſs ſchmeckt, wenn er geſund iſt, das ſchmeckt ihm bitter, wenn er krank iſt.

γ Der Geruch iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. er beſteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungsloſen Körper wirklich ſeyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beſchaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünſtungen der Blumen u. ſ. w. gewiſs ganz anders als uns.

2 Der Schall iſt nicht eine Eigenſchaft, die ſich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe geſtelltes, Glas ſetzt, und es ſo einrichtet, daſs unter demſelben an die Glocke geſchlagen wird, ſo giebt ſie nicht den geringſten Klang von ſich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, ſo hätte ja die Luft eine Empfindung, da ſie doch ein empfindungsloſes Ding iſt. Wollte man aber ſagen, der Klang als Empfindung iſt zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Luſttheilchen iſt er doch in der Luft; ſo wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müſste aber auch die Bewegung die Eigenſchaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. ſ. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung iſt ja eine Empfindung des Gefühls und Geſichts, bei den Klängen und Tönen iſt aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

3 Die Farben ſind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede ſichtbare Sache die Farbe an ſich hat, die wir daran ſehen, ſo muſs ſie ein Körper ſeyn. Dann müſſen aber die Körper entweder nichts als ſinnliche Eigenſchaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen ſind), oder das Geſicht muſs etwas anders wahrnehmen als ſinnliche Eigenſchaften. Das letztere iſt unmöglich, folglich muſs ein Körper aus ſinnlichen Eigenſchaften beſtehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. bloſse Vorſtellung ſeyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an ſich zukämen, ſo müſsten ſie ihnen beſtändig zukommen, und nicht veränderlich ſeyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, ſo haben ſie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergröſserungsglas ſtellet uns wieder ganz andre Farben an denſelben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, ſo wären ſie doch in einem körperlichen Dinge, und dann ſind wieder die Gründe A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man ſagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterſchied machen wollten zwiſchen den Farben, in ſo fern wir ſie empfinden, und den Farben, in ſo fern ſie Eigenſchaften des Lichts ſind; was wir nehmlich nicht empfinden, ſind auch keine ſinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede iſt.

d. Allein nicht bloſs die Eigenſchaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, ſind nicht wirklich in den Körpern auſser uns; ſondern auch die von der erſten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Feſtigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe verſteht.

α Die Ausdehnung und Figur ſind Eigenſchaften, die die Körper auſser uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an ſich haben; denn

A. andere Thiere ſtellen ſich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die ſie ſehen oder fühlen, nicht ſo wie wir vor. Eine Käſemilbe ſieht gewiſs ihre Glieder gröſser als wir.

B. Eine Sache ſieht ferner in der Nähe gröſser, in der Ferne kleiner aus, welches iſt denn nun ihre wahre Gröſse? Auch ſiehet der eine dieſelbe Sache klein, glatt und rund, der andre groſs, uneben und eckicht, durch das Vergröſserungsglas ſieht ſie ganz anders aus, als mit bloſsen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr grofs und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, dafs sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbestimmte Gröfse, eine Gröfse überhaupt, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so dafs etwa nur diejenige Gröfse, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Gröfse und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läfst sich ohne Gröfse, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, dafs sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der reine Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Gröfse u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

dafs man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unfern Gedanken abfprechen müffe.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich feyn kann; fo folgt doch, dafs man dies von dem Gegenftande der Empfindung behaupten müffe, z. B. die Röthe ift in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ift in mir. Antwort. Dafs die Farben wirklich in der Tulpe find, ift eine ausgemachte Sache; aber die ganze Tulpe ift ein Gegenftand der Sinne, folglich ein Gedanke deffen, der fie fieht. Das Empfinden ift nicht etwa eine Handlung der Seele, fo dafs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden ift das Leiden, welches alfo im empfindenden Subject feyn mufs, aber nicht im Empfundenen feyn kann. Sonft müfste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterfcheiden feyn. Aber im Schmerze fteckt keine Handlung, und das Leiden deffelben kann nicht in einem Dinge feyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die finnlichen Dinge Eigenfchaften find, fo mufs es doch nothwendig eine Subftanz, d. i. etwas für fich beftehendes geben, wovon fie Eigenfchaften find. Antwort. Diefe Subftanz ift aber kein finnlicher Gegenftand, fonft wäre fie eine finnliche Eigenfchaft, wie die übrigen, was aber der Körper an fich fei (nicht empfunden), wiffen wir nicht; er heifst blofs feiner finnlichen Eigenfchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. wegen Körper.

c. Die finnlichen Eigenfchaften können einzeln und für fich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da feyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller diefer finnlichen Eigenfchaften, d. i. den Körper felbft, kann man fich doch als aufser uns vorhanden vorftellen. Antwort. Dann ftellt man fich

ihn doch aber vor, und was man ſich vorſtellt, iſt in der Seele, und bloſs ein Gedanke.

d. Wir ſehen die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, was aber von uns entfernt iſt, das iſt auſser uns, folglich müſſen die Dinge auſser uns da ſeyn. Antwort. Auch im Traume ſehen wir die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, darum ſind ſie noch nicht auſser uns. Den Abſtand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, ſondern durch die Vernunft, denn wir ſchlieſsen ihn aus der Gröſse und Deutlichkeit der Gegenſtände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abſtand zu ſchlieſsen erſt lernen muſs. Es iſt falſch, daſs der Abſtand der Dinge von uns etwas auſser uns befindliches ſei, denn er iſt eine oft Meilen lange gerade Linie, dieſe kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abſtand von uns, indem ſie in der Nähe anders ausſehen, als in der Ferne (I, c, ɤ, B). Die Farben ſind aber ein bloſser Gedanke, alſo auch ihr Abſtand. Würde der Abſtand endlich unmittelbar empfunden, ſo wäre er eine ſinnliche Eigenſchaft (I, a), und folglich nicht auſser uns vorhanden.

e. Die Bilder der ſinnlichen Gegenſtände, die Begriffe und Vorſtellungen derſelben durch die Einbildungskraft, ſind freilich in der Seele, aber die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind doch auſser derſelben. Antwort. Die Vorſtellungen der Seele ſind nicht Bilder von ſinnlichen Gegenſtänden, die auſser ihr wirklich ſind; denn wenn ich die Bildſäule des Julius Caeſar ſehe, ſo ſehe ich Farben, Figur u. ſ. w. daſs ich ſie aber für Julius Caeſar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtniſſe und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, ſondern meine Vernunft verbindet mit der ſinnlichen Empfindung eine neue Vorſtellung, das Erkenntniſs; dieſe letztere iſt mittelbare Vorſtellung und alſo nicht ſinnlich, aber dieſe mittelbare Vorſtellung iſt ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, dafs die sinnlichen Vorstellungen Bilder von Dingen sind, die aufser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die sinnlichen Vorstellungen sind veränderlich, und können daher nicht Bilder von aufser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen seyn, z. B. der Baum, den ich sehe, ist bald gröfser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als aufser mir vorhandenes Ding seyn.

b. Die Dinge aufser mir wären solche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir also weder durch Vernunft noch Sinne etwas wissen; unsre sinnlichen Vorstellungen aber sind Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, dafs derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die aufser der Seele vorhanden sind, damit behauptet, dafs diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich sind.

5. Dieser Idealismus des Berkley, oder seine Behauptung, dafs die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin sie sich befindet, nicht aufser unserm Gemüth da sei, ist dogmatisch; weil alle Beweise, die er dafür anführt, sich auf Principien gründen, deren Ursprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Dieser dogmatische Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung desselben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das aufser dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die aufser dem Gemüth vorhandenen Dinge sich wirklich befinden; denn für diese Voraussetzung beweiset Berkley ganz unumstöfslich, dafs der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unsrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transscendentaler Aesthetik bewiesen wird, so ist alles, was im Raum angeschauet wird, allerdings auch kein Ding an sich (s. An sich), sondern blofs sinnliche Vorstellung, oder Erscheinung, wel-

che im Gemüth angeſchauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt iſt dann freilich kein Ding an ſich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenſtand, der uns ſo wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch ſeinen dogmatiſchen Idealismus die ganze Erfahrung unſicher und zufällig, dahingegen Kants transſcendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Geſetze *a priori*, als Grundſätze des reinen Verſtandes, zum Grunde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verſchwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundſätze des Verſtandes Einheit bekommen müſſen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley myſtiſch und ſchwärmeriſch: myſtiſch, weil er den Grund der ſinnlichen Vorſtellungen, das Ueberſinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; ſchwärmeriſch, weil er die Grenzen des menſchlichen Verſtandes überſchreitet. Um dieſes ins Licht zu ſetzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in dieſem Geſpräch iſt:

Gott iſt die Urſache aller ſinnlichen Vorſtellungen, und drückt ſie der Seele ein.

Seine Gründe ſind:

a. Alle ſinnlichen Dinge ſind wirklich da (nehmlich als Vorſtellungen im Gemüth), und wenn ſie wirklich da ſind, ſo werden ſie nothwendig von einem unendlichen Geiſte erkannt, und folglich iſt ein unendlicher Geiſt oder Gott da.

b. Dieſes iſt nicht einerlei mit dem (ebenfalls myſtiſchen und ſchwärmeriſchen) Idealismus des Malebranche. Dieſer behauptet nehmlich, wir ſähen alle Dinge in Gott. Er nahm es nehmlich als einen Grundſatz an, daſs die unkörperliche Seele ſich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich dieſe nicht ſelbſt

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verſtande, weil dieſer nur ein unmittelbarer Gegenſtand der Gedanken ſei. Gott faſſe aber alle die Vollkommenheiten in ſich, die mit denen, ſo jedes erſchaffene Ding beſitzt, übereinkommen, und folglich geſchickt ſind, dieſe Dinge ſo darzuſtellen, daſs ſie die menſchliche Seele durch Erkenntniſs der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies ſei ein ungereimter Realismus, welcher vorausſetze, daſs Gott eine Körperwelt geſchaffen habe, die auſser dem Gemüth des Menſchen und Gottes vorhanden ſei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, daſs wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und ſind; dieſes ſei aber ſo zu verſtehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiſte vorhanden ſeyn. Nun bin ich aber nicht ſelbſt der Urheber dieſer meiner Gedanken (ſinnlichen Vorſtellungen), folglich müſſen dieſe Vorſtellungen in einem andern Geiſte ſeyn, durch deſſen Willen ſie in mir erregt werden. Folglich iſt ein Geiſt wirklich, der mir alle Augenblicke die ſinnlichen Vorſtellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich dieſe Vorſtellungen bekomme, als Urheber derſelben für unbegreiflich weiſe, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt alſo Berkley (myſtiſch und ſchwärmeriſch) Gott aus den ſinnlichen Vorſtellungen, die ſeine Wirkungen ſind; Malebranche aber (eben ſo myſtiſch, aber noch ſchwärmeriſcher) Gott unmittelbar, und die ſinnlichen Vorſtellungen, als ſeine Wirkungen, aus Gottes Eigenſchaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, daſs Gott die höchſte und allgemeine Urſache aller Dinge ſei, und dabei zugleich das Daſeyn einer dritten Art der Natur, die von den Geiſtern und Gedanken unterſchieden iſt, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, daſs ſich Gott der auſser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Urſache (*cauſa ſubordinata*) bediene, und vermittelſt derſelben die Vorſtellungen der Seele eindrücke (nach dem phyſiſchen

Einfluſs (*influxus phyſicus*) des Ariſtoteles)? Antwort: Es iſt bewieſen worden, daſs das Körperliche nicht auſser einem Geiſte wirklich ſeyn kann; daſs es ein bloſs leidendes und gedankenloſes Ding iſt, folglich nicht thätig und Urſache von Gedanken ſeyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urſache ſeyn kann, ſo kann ſie doch ein Werkzeug (*cauſa inſtrumentalis*) ſeyn, welches der höchſten Urſache zur Hervorbringung unſrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein ſolches Ding an ſich (das nehmlich die ſinnlichen Vorſtellungen wirkte, folglich ſelbſt keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorſtellung hat, anzunehmen, damit Gott daſſelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müſste ja dann nicht ohne Werkzeug dieſe ſinnlichen Vorſtellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit ſeyn, die Gott veranlaſſet, die ſinnlichen Vorſtellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occaſionalismus* des Carteſius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweiſen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja ſolcher Gelegenheit nicht zu ſeinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, daſs unter den Dingen, die Gott ſich vorſtellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unſre Gedanken in uns hervorzubringen, ſo würde daraus doch nicht das Daſeyn der Materie auſser uns bewieſen werden können.

IV. Einwurf. Indeſſen ſcheints doch, daſs wir uns etwas der Materie ähnliches als auſser uns vorhanden dunkel vorſtellen; was zwar, als nicht ſinnliche Vorſtellung, weder Subſtanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. ſ. w., ſondern ein Ding überhaupt iſt, aber was dies iſt, wiſſen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelſt etwas andern. Im erſten Fall iſt ſie ſinnliche Vorſtellung, und alſo in uns, im

andern Fall müſsten wir das Daſeyn der Materie durch einen Vernunftſchluſs beweiſen; es iſt aber bewieſen worden, daſs ſie weder ein Gegenſtand, oder ein für ſich beſtehendes Ding (4), noch eine Urſache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) ſei.

V. Es iſt möglich, daſs wir die ſinnlichen Vorſtellungen bekommen können, ohne daſs die Materie auſser uns wirklich iſt, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich auſser uns wirklich ſeyn Antwort: Was ſoll aber dieſes Ding auſser uns für Eigenſchaften haben, es iſt dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle ſinnlichen Eigenſchaften verneinen muſs, von dem alſo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Daſeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die ſinnlichen Dinge haben dann erſt eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich iſt, was man ſiehet, fühlt u. ſ. w. Sind aber die ſinnlichen Dinge auſser uns, ſo haben ſie keine Wirklichkeit, denn alsdann ſieht, fühlt u. ſ. w. man dieſe Dinge nicht, und von ſolchen Dingen kann man nicht ſagen, daſs ſie wirklich ſind.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich iſt, die Wirklichkeit der Materie zu beweiſen, ſo kann man darum doch nicht beweiſen, daſs ſie ganz und gar unmöglich ſei. Antwort. Es iſt allerdings bewieſen worden, daſs ein für ſich beſtehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. ſ. w. Ding auſser uns unmöglich ſei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiſtenz der Dinge an ſich, ſo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er ſagt, es ſei ihm nie in den Sinn gekommen, ſie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, daſs das Daſeyn der Dinge an ſich nicht erkannt, oder aus theoretiſchen Gründen bewieſen werden, und daſs man überhaupt von ihnen nichts wiſſen könne. Er hat ferner bewieſen, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erſcheinungen (ſinnliche Gegenſtände) nicht auſſer uns vorhandene Dinge, ſondern Vorſtellungsarten, auch nicht den Dingen auſser uns angehörige Beſtimmungen ſind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptſache iſt, daſs nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung iſt, und folglich den Erſcheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, daſs die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illuſion iſt, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt iſt, ſondern ſelbſt von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich ſcheint es dann nur, als wären Körper auſser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit iſt, es nicht bloſs ſo ſcheint, ſondern gar nicht anders möglich iſt, als daſs die Körperwelt auſſer mir, d. i. wirklich im Raum iſt. Nach Kant alſo iſt Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verſtandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Geſetz vorſchreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien ſind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. *** S. 274.
Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207.
Adelung. Fortſ. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις, *vocatio. vocation.* Die Berufung (der Menſchen als Bürger in einem ethiſchen Staat) iſt die bloſs moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgeſetz in unſrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, ſondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das ſich beſtrebt, nach ſeinem Willen zu leben und deſſen Mitbürger wir ſind.

2. In unſrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorſtellung) von einer Vereinigung der Menſchen, nach dem Sittengeſetze zu leben, dieſe Idee iſt auch kein Hirngeſpinſt, denn es iſt die Pflicht jedes Menſchen, nach dem Sittengeſetze zu leben, und das Seinige zu thun, daſs andre Menſchen auch darnach leben, folglich ſich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich muſs ſich jeder Menſch als berufen zum Mitgliede einer ſolchen Verbindung aller Menſchen nach Tugendgeſetzen, welche ein ethiſcher Staat heiſst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als geſetzgebend betrachtet, in einem ethiſchen Staate aber iſt das nicht möglich, weil da die Geſetzgebung das Moraliſche, folglich das Innere des Menſchen, betrifft; darüber können Menſchen nicht Geſetze geben, weil ſie das Innere nicht durchſchauen, folglich nicht wiſſen können, ob die Geſetze auch befolgt werden. Folglich muſs ein Anderer, dem das möglich iſt, Geſetze geben, aber ſeine Geſetze dürfen auch nicht bloſs von ſeinem Willen ausgehen, ſonſt wären ſie nicht Tugendgeſetze, ſondern Zwangsgeſetze, ſondern ſein Wille muſs ſeyn, daſs die Tugendgeſetze unſrer Vernunft befolgt werden, alſo müſſen unſre Pflichten ſeine Gebote ſeyn, und er muſs unſer Inneres kennen, um zu wiſſen, ob wir ſie befolgen, er muſs unſre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines ſolchen Geſetzgebers iſt aber der Begriff von Gott, als moraliſchem Weltbeherrſcher. Alſo iſt ein ethiſcher Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir ſind durch unſre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu ſeyn.

3. Von der moraliſchen Seite iſt alſo dieſe Berufung ganz klar; aber von der ſpeculativen iſt ſie ein Geheimniſs. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unſrer Thaten vergelten ſoll, muſs alles in ſeiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, alſo auch un-

ſer Schöpfer ſeyn. Als Schöpfer hat er aber auch unſre Vernunft hervorgebraht, folglich iſt er auch der Urheber des Sittengeſetzes in derſelben. Iſt er aber das, ſo hängen wir unbedingt von ihm ab, und ſind folglich nicht frei, ſondern ſeinem Willen, der dann nicht von dem Moralgeſetz, ſondern von dem das Moralgeſetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengeſetz aufgelegt, und wir ſind folglich nicht frei, ſondern zur Tugend geſchaffen, welches ſich widerſpricht. Denn Tugend iſt der Zuſtand freier ſinnlicher Weſen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet ſind; dazu geſchaffen ſeyn, heiſst aber ſo eingerichtet ſeyn, daſs dieſes Bemühen phyſiſch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich läſst ſich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Geſetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; ſondern wir müſſen die Menſchen, im Verhältniſſe zu Gott als Geſetzgeber, nicht als von ihm Erſchaffene, ſondern als von ihm unabhängige freie Weſen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Weſen aber ſind wir nicht, wie unſre Bedürfniſſe, und die Nothwendigkeit der Uebereinſtimmung unſrer, doch nicht von uns abhangenden, Schickſale mit unſerm Werth ſattſam lehren, folglich iſt die Erkenntniſs der Möglichkeit, ſolche Berufene zu ſeyn, ein undurchdringliches Geheimniſs (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, contact. Die Berührung im phyſiſchen Verſtande iſt die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie iſt undurchdringlich, heiſst, ſie kann von keiner andern Materie ſo zuſammengedrückt werden, daſs ſie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zuſammengedrückt werden, könnte dieſe Zuſammendrükkung nun ſo weit getrieben werden, daſs der Kolben den Boden wirklich berührte, ſo hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich iſt. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er ſie zuſammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derſelbe immer wieder zurückgeſtoſsen wird. Dieſe Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf dieſe Weiſe zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, ſo ſagt man, ſie berühren einander. Wenn zwei Körper ſich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard geſchieht, ſo müſste, wenn beide ihre Bewegung ungeſtört fortſetzen ſollten, der eine den andern durchdringen. Allein dies iſt unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn ſie im Begriff ſind, einer in des andern Raum einzudringen, daſs ſie ſich berühren, oder daſs einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückſtoſsende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher geſchieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stoſs (N. 59).

2. Auſser dieſer Berührung, oder auſser der Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Dieſe Wirkung heiſst die Wirkung in die Ferne (*actio in diſtans*), ſ. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematiſcher Bedeutung, das heiſst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, ſondern blos als Anſchauung betrachtet, iſt die gemeinſchaftliche Grenze zweier Räume, die alſo weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume iſt. Zwei Puncte können ſich nehmlich nicht berühren, ſondern fallen auf einander, denn ſie ſind das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können ſich ebenfalls nicht berühren, ſondern fallen auf einander, oder haben ſie einen Punct mit einander gemein, ſo machen ſie beide zuſammen eine und dieſelbe gerade Linie aus. Dann berühren ſich nicht die Linien, ſondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper ſind, die in phyſiſcher Berührung ſind, haben, wo ſich die Körper berühren, oder wo ſich die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte äuſsert, eine gemeinſchaftliche Grenze; ſo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinſchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückſtoſsen, und berühren ſich alſo daſelbſt. Geſetzt, man lieſse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, ſo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, ſondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren ſich nicht, ſondern ſie ſchneiden ſich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren ſich in B, denn B iſt die Grenze zwiſchen dem Raum, den der Cirkel C einſchlieſst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, ſondern auch von dem Raum zur linken der AE abſondert. Cirkel C und Cirkel D berühren ſich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn ſie ſchlieſsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinſchaftliche Grenze hat, ſo daſs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren ſich nur in einer Linie, denn haben ſie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., ſo berühren ſich nicht die Cirkelflächen, welche ſonſt auf einander fallen würden, ſondern die Cirkellinien. Eben ſo berühren ſich Körper nur in Flächen, denn haben ſie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, ſo berühren ſich nicht die Körper, ſondern die Flächen, oder die Linien; dieſe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zuſammen.

4. Zwei Körper können ſich alſo nicht phyſiſch berühren, ohne ſich mathematiſch zu berühren; denn wenn ſie ſich nicht mathematiſch berühren, ſo wirken die zurückſtoſsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die mathematiſche Berührung iſt noch nicht die phyſiſche. Wenn zwei Billardkugeln ſich mathematiſch berühren, ſo ſind es eigentlich

nur zwei gröſste Kreiſe derſelben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche ſich in einem Puncte berühren. Die phyſiſche Berührung aber muſs durch den Druck oder Stoſs der Kugeln auf einander geſchehen, ſie müſſen beide bemühet ſeyn, einander zu durchdringen, dann entſtehet ein dynamiſches Verhältniſs, oder ein Verhältniſs in Anſehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erſt die zurückſtoſſenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren ſich dann nicht mehr in einem mathematiſchen, ſondern in einem phyſiſchen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun ſiehet man ein, daſs man die phyſiſche Berührung auch ſo erklären kann: ſie iſt Wechſelwirkung der repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beſchenkter,

donatarius, *donataire*. Dieſen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, ſ. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. A. §. 37. S 141.

Beſchleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération*. Das Zunehmen oder Wachſen der Geſchwindigkeit, mit welcher ſich ein Körper bewegt. Die Geſchwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen gröſsern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung ſetzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Käſtner. Höhere Mechanik §. 6. S. 6.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Beſchleunigung.

Beſchwerden.

S. Regent.

Beſitz.

Dieſer Begriff gehört, in ſo fern der Gegenſtand des Beſitzes eine reine Erkenntniſs iſt, zur Transſcendentalphiloſophie; in ſo fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung deſſelben wird daher bei den Wörten: Erkenntniſs, reine, Eigenthum, Beſitznehmung, vorkommen.

Beſitzact.

S. Eigenthum.

Beſitznehmung,

frühere, Beſitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio*, *occupation*. Die urſprüngliche Erwerbung eines äuſseren Gegenſtandes der Willkühr (K. 78). Eine ſolche Bemächtigung bedarf, wenn ſie ſtatt finden, das heiſst, nicht widerrechtlich ſeyn ſoll, zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der ſich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore, potior iure)*. Sie iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Perſonen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet ſeyn. Wie ein ſolcher Act der Willkühr, ſagt Kant, als jener (der Bemächtigung) iſt, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, iſt nicht leicht einzuſehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewieſen, daſs die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterſcheidet noch ſehr richtig die erſte Erwerbung von der urſprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erſte Erwerbung iſt zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die urſprüngliche aber iſt gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zuſtand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſo wäre dieſer rechtliche Zuſtand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zuſtand, aber doch von dem beſondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und alſo zwar eine erſte, aber keine urſprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Beſitz einer wüſten herrenloſen Inſel ſetze, ſo wäre das von keines Andern, ſondern bloſs von meinem Willen abgeleitet, und alſo eine urſprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man ſ. auch die Art. Apprehenſion, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 78 f.

Beſtandſtücke.

S. Weſen.

Beſtimmbarkeit.

S. Analogie und Beſtimmung 3, a.

Beſtimmt.

S. Beſtimmung und Exiſtirendes.

Beſtimmtheit.

Intereſſe der Beſtimmtheit in der Vernunft. Wenn man ſich vorſtellt, daſs alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und alſo in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, ſo ſträubt ſich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

ſiehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge ſolche Beſtimmungen hat, daſs ſie von jeder andern Art ganz unterſchieden werden muſs. Darum wollte Büffon ſchlechterdings kein Syſtem in der Naturwiſſenſchaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Intereſſe der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und ſo in Einem Umfange zu umfaſſen, belebt wurde. Es iſt alſo in der Vernunft hierin ein widerſtreitendes Intereſſe, auf der einen Seite iſt ſie der Ungleichartigkeit feind, und ſiehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieſes Intereſſe ſind vornehmlich die ſpeculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite iſt die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und ſucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten; für dieſes Intereſſe ſind hauptſächlich die empiriſchen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682. f.

Beſtimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Beſtimmens oder die Beilegung eines von zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menſchen, der gelehrt oder ungelehrt ſeyn kann, aber eins von beiden ſeyn muſs, ſage, er iſt gelehrt, ſo habe ich ihm eins jener beiden widerſtreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Anſehung derſelben beſtimmt, und dieſe Beilegung iſt die Beſtimmung. Die Beſtimmung heiſst aber auch das Prädicat ſelbſt, welches durchs Beſtimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt ſeyn iſt z. B. eine Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt abſolut oder unbedingt (*determinatio abſoluta*), wenn ſie dem Subject an und für ſich ſchlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; ſie iſt relativ oder bedingt (*determinatio reſpectiva, aſſumtiva, reſpectus, relatio*) wenn ſie

dem Subject beziehungsweiſe zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume iſt beiden gemein (C. 42).

2. Die Beſtimmungen eines wirklichen Dinges ſind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Subſtanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da iſt, oder der Zuſtand, in welchem es ſich befindet; ſo iſt z. B. die Zerbrechlichkeit eine Beſtimmung des Glaſes, und die Verbrennlichkeit eine Beſtimmung des Holzes (C. 227. 229) ſ. Accidenz.

3. Ein jedes Ding ſteht unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, welcher auch der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate heiſst. Dieſer Grundſatz heiſst: Jedem Dinge muſs von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muſs dieſen Grundſatz des materialen Denkens, der alſo metaphyſiſch iſt, wohl unterſcheiden von dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit, der ein Grundſatz des formalen Denkens, und folglich bloſs logiſch iſt. Dieſer logiſche Grundſatz heiſst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieſer Grundſatz der Beſtimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logiſche Möglichkeit), der Grundſatz der Beſtimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erſte beruhet auf dem Satze des Widerſpruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widerſprechende Prädicate beigelegt werden, iſt durch dieſe Prädicate nicht denkbar, (logiſch möglich), denn dieſe Prädicate heben einander auf. Ein weiſser Tiſch, der nicht weiſs wäre, ſoll gegen den Grundſatz der Beſtimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines ſo gefärbten Tiſches läſst ſich nicht denken. Der Grundſatz der Beſtimmung aber ſetzt den der Beſtimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und ſeinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu beſtimmen iſt, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerſpruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieſer Grundſatz ſtellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Beſtimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden ſollen. Dieſer Inbegriff aller Prädicate macht die geſammte Möglichkeit aus. Von dieſer geſammten Möglichkeit ſoll nun nach dem Grundſatze ein jedes Ding ſeine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff ſeiner Prädicate oder Beſtimmungen ableiten. Jedes Ding muſs nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen poſitiven, die ihnen contradictoriſch entgegengeſetzten oder negativen.

b. Daſs nun aber dieſe Prädicate von der geſammten Möglichkeit einem jeden Dinge als ſeine Beſtimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerſpruchs. Dieſes Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie daſſelbe wirklich ſeyn muſs, nicht aber die Form, wie daſſelbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht etwa bloſs, was nach dem Satze des Widerſpruchs durch jedes Prädicat (alſo analytiſch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausſchlieſsung ſeines Gegentheils vom Begriff. Dieſer Grundſatz iſt folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders ſeyn kann, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nehmlich daſs wir uns von allen Dingen vorſtellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müſſen, daſs die geſammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur beſondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird alſo durch dieſen Grundſatz der Beſtimmung jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältniſſe ſtehet, daſs dieſes Etwas und jedes Ding ſich wechſelsweiſe auf einander beziehen. Dieſes gemeinſchaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges iſt die geſammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (poſitiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieſes Correlat als ein einziges Ding, ſo machen wir uns von demſelben eine Idee oder einen Vernunftbegriff, denn die Vorſtellung von einer Vollſtändigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, iſt ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Geſetzt, dieſe Idee wäre real, oder es gäbe auch auſser unſerm Denken ein ſolches Ding, welches den Stoff aller poſitiven Prädicate in ſich vereinigte, ſo wäre dieſes Ding der Grund aller möglichen Beſtimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle ſeine Beſtimmungen in dieſem Dinge, oder die durchgängige (vollſtändige) Beſtimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Beſtimmungen vereinigt waren, betrachtet werden, und ſo wären alle mögliche Dinge durch dieſes Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Beſtimmung identiſch (für alle derſelben) wäre (C. 600*).

d. So wird alſo die Beſtimmbarkeit eines Begriffs, welches eine logiſche Vorſtellung iſt, von der Allgemeinheit *(univerſalitas)* des Grundſatzes der Ausſchlieſsung eines Mittlern zwiſchen zweien entgegengeſetzten Prädicaten (*principium excluſi tertii ſ. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der Grundſatz der Beſtimmbarkeit heiſst. Die Beſtimmung eines Dinges aber, welches eine reale Vorſtellung *a priori*, oder eine metaphyſiſche, ja, weil durch ſie andere Vorſtellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der Allheit (*univerſitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der geſammten Möglichkeit) abgeleitet, und heiſst darum der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet alſo nicht allein, wie (Baumgartens Metaphyſik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, daſs einem jeden Möglichen eins unter allen einander widerſprechenden Prädicaten zukommen muſs; ſondern daſs ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundſatz der

durchgängigen Beſtimmung, den man bisher immer mit dem der Beſtimmbarkeit verwechſelt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heiſst alſo ſo viel als: Um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muſs man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſei bejahend oder verneinend, beſtimmen. Dies iſt in der Erfahrung nicht möglich, und alſo nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verſtande zu ſeinem vollſtändigen Gebrauche vorſchreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idée von dem Inbegriff aller Möglichkeit iſt in Anſehung der Prädicate, die dieſelbe ausmachen, noch unbeſtimmt, ſo lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, ſtöſst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und alſo durch ihre Stammprädicate ſchon mitgegeben ſind;

β die nicht neben einander beſtehen können, alſo von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entſtehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande (Individuum), der durch die bloſse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig beſtimmt iſt; und dieſer Gegenſtand ſelbſt muſs daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter dieſem Ideal iſt alſo das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verſtehen, oder der Gegenſtand, den wir *a priori* dieſem Vernunftbegriff ſetzen müſſen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transſcendental, nicht bloſs logiſch) erwegen, ſo finden wir, daſs einige ein Seyn, andre ein bloſſes Nichtſeyn vorſtellen, z. B. gelehrt bedeutet, daſs das Weſen, von dem das Prädicat eine Beſtimmung iſt, viel wiſſenſchaftliches gelernt hat, alſo ein Seyn des Gelernten in dem Weſen, ungelehrt aber das bloſse Nichtſeyn gelernter Wiſſenſchaften in einem Weſen. Eine logiſche Verneinung iſt eine ſolche, wodurch bloſs ein Prädicat vom Subject abgeſondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus iſt nicht gelehrt. Die logiſche Verneinung läſst alſo den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenſtande Cajus geſetzt,

ſondern blos ausgeſagt, daſs unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrſamkeit nicht mit gedacht werden müſſe. Eine transſcendentale Verneinung hingegen iſt eine ſolche, wodurch ein Nichtſeyn im Gegenſtande vorgeſtellt wird, daher iſt die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als ſolches bejahet, oder iſt, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus iſt ungelehrt. Der transſcendentalen Verneinung iſt alſo die transſcendentale Bejahung entgegen geſetzt, das iſt eine ſolche Beſtimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtſeyn, weil durch ſie die Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind. Durch lauter ſolche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. ſ. w. iſt ein Ding noch nicht Etwas, denn das ſind Negationen oder Verneinungen, die einen blosſen Mangel oder das Nichtſeyn des Entgegengeſetzten bedeuten, als des gelehrt ſeyns, körperlich ſeyns u. ſ. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter ſolche Negationen denken wollten, ſo würden wir uns dadurch blos die Aufhebung des Dinges ſelbſt, oder alles Seyns vorſtellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher iſt nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausſchlieſsung der übrigen enthält. Durch dieſe Ausſchlieſsung wird es aber beſchränkt (limitirt). Folglich iſt der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in ſich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realiſſimum*). Mehr davon ſ. bei dem Worte, Ideal, transſcendentales, und da dieſe Vorſtellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntniſs Gottes *a priori* iſt, bei Theologie, transſcendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II. B. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täuſchung der Sinne, ψευδος των αἰσθητων, *falſitas, fallacia ſenſuum, illuſion des ſens* heiſst überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geſchloſſenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geiſtes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne iſt eigentlich eine falſche Benennung, und rührt davon her, daſs man ſich vorſtellte, es wären die Sinne, die uns betrögen. Eigentlich aber machen wir einen falſchen Schluſs, indem wir den Unterſatz unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumiren. So ſchlieſst der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachſene Gegenden u. ſ. w. ausſieht, das iſt Land; dieſer Oberſatz iſt unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel ſeyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Oberſatz für richtig angenommen hat, ſubſumirt er nun unter ihn den Unterſatz: was ich jetzt ſehe, das ſieht wie Berge, Thäler u. ſ. w. aus, welches richtig iſt, und nun folgt der falſche Schluſsſatz, folglich iſt es Land. Hier betrügen alſo die Sinne nicht, denn ſie ſind ja nicht Schuld, daſs der Seefahrer unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumirt, und ſich vorſtellet, daſs alles das Land ſei, was ſo ausſehe. So iſt alſo der Betrug der Sinne nichts anders, als ein fehlerhafter Schluſs, den wir aber für unmittelbare Wahrnehmung halten; der Seefahrer glaubt Land geſehen zu haben, und hat nur aus unrichtigen Merkmalen geſchloſſen, daſs das, was er ſiehet, Land ſei. Nicht ſein Geſicht, ſondern ſeine

Urtheilskraft hat ihm einen Streich gespielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Obersatze fällte.

3. Es ist also falsch, dass der sogenannte Betrug der Sinne eine falsche Vorstellung sei, welche von den Sinnen abhänge. Es ist ein falsches Urtheil, welches vom Verstand abhängt. Dieser Betrug ist nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn diese kann uns nicht betrügen, weil sie blos der Stoff zum Erkennen ist, die Erkenntniss aber nicht im Stoff sondern in der Beziehung unsrer Vorstellungen auf den Gegenstand, den wir der Materie unsrer Anschauung, der Empfindung, setzen, besteht, und in diesem Gegenstande irren wir uns. Dass übrigens die Sinne nicht betrügen, hat schon Epicur erkannt; denn Diogenes Laertius, Sextus Empirikus und mehrere andere sagen, er habe behauptet: jede Anschauung und jedes Bild der Phantasie sei wahr, und täusche nicht (πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Seine Gründe waren, weil das Anschauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn es afficire sich nicht selbst, und wenn es von seinem Objecte afficirt werde, so könne es zu dieser Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (οὐτε ὑφ ἑτερου κινηθεισα δυναται τι προσθειναι ἡ ἀφελειν); es sei auch nichts vorhanden, was in der sinnlichen Anschauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das weder eine gleichartige Anschauung, weil sie immer dasselbe gebe, noch eine ungleichartige, weil sie nicht Richter darüber seyn könne, noch eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, noch der Verstand, weil dieser von den Anschauungen abhängt. Lucrez *) trägt

*) *Lib. IV. v.* 482. *sqq.*

Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte sua veris quod possit vincere falsa.
Quid majore fide porro, quam sensus haberi
Debet? An ab sensu falso Ratio orta valebit

dieſes nach Meinekens Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

-Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta 'ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut durum eſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;
Et ſeorſum varios rerum ſentire Colores,
Et quaecunque coloribu' ſunt conjuncta, neceſſe 'ſt.
Seorſus item Sapor oris habet vim, ſeorſus Odores
Naſcuntur, ſeorſum Sonitus? ideoque neceſſe 'ſt,
Non poſſint alios alii convincere Senſus.
Nec porro poterunt ipſi reprendere ſeſe;
Aequa fides quoniam debebit ſemper haberi.
Proinde, quod in quoque 'ſt his viſum tempore, verum 'ſt.

Und was von denſelben abhängt, einen beſondern
Sinn erfordern; dagegen iſt anders wieder die Wirkung
Des Geſchmacks der Zunge, Geruch und Töne ſind wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann ſogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr iſt als der andre, ſich ſelber nicht einmal beſſern.
Alſo was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das iſt alles wahr.
Geſetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beiſpiel des Thurmes
Viereck in der Ferne ſich rundet: ſo iſt es doch beſſer,
Einen falſchen Grund von ſolcher Erſcheinung zu geben,
Als das fahren zu laſſen, was wir ſchon ſicher beſitzen;
Als den erſten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, ſo ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr traueſt zu glauben,
Wenn ſie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zurückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein ſelbſt das Leben zu Grunde.

Et, ſi non poterit ratio diſſolvere cauſam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul ſint
Viſo rotunda; tamen praeſtat rationis egentem
Reddere mendoſo cauſas utriusque figurae,
Quam manibus manifeſta ſuis emittere quaeque;
Et violare fidem primam, et convellere tota
Fundamenta, quibus nixatur Vita, Salusque.
Non modo enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipſa
Concidat extemplo, niſi credere ſenſibus auſis
Praecipitoisque locos vitare, et cetera, quae ſint
In genere hoc fugienda; ſequi, contraria quae ſint.

Es thut mir leid, daſs Meineke vorſtehendes ein abſurdes Raiſonnement nennt. Dieſes Urtheil rührt bloſs daher, weil dieſer übrigens den Sinn richtig liefernde Ueberſetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für ſeine Lehre, daſs die Sinne nicht täuſchen, miſsverſtanden hat. Ein Sinn ſoll den andern nicht belehren können, heifst nicht, wie der Ueberſetzer des Lucrez ſagt, „wir ſollen nicht im Stande ſeyn, die Eindrücke eines und eben deſſelben Objects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen, um aus dieſer Vergleichung unſer Urtheil über die ſinnliche Empfindung zu berichtigen"; ſondern die Sinne können dieſes nicht, denn dieſes Vergleichen iſt ja eine Sache des Verſtandes, und dieſer iſt es, welcher irrt, und uns durch ein falſches Urtheil täuſcht, aber nicht die Sinne. Der Verſtand hält nehmlich die ſinnliche Empfindung für etwas anders als ſie iſt. Epicur ſagt: οὐ γαρ ἐυτων εἰσι κριτικαι (ſc. αἰσθησεις). Das Geſicht ſtellt uns z. B. einen Stab, deſſen eine Hälfte im Waſſer ſteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hier belehrt nicht ein Sinn den andern, ſondern der Stab wird von jedem Sinn nach den Naturgeſetzen dargeſtellt, nach welchen dieſer wirkt, der Verſtand aber muſs dieſe Geſetze kennen, wenn er richtig darüber urtheilen und nicht irren ſoll, ſonſt entſpringt Schein ſtatt Wahrheit. Der Ueberſetzer des Lucrez ſagt ferner: „nach Epicur darf ich alſo nicht ſagen, der Thurm ſcheint nur rund, iſt wirklich viereckt, ſondern ich muſs ſagen: der Thurm iſt rund, weil ich ihn rund ſehe, und wenn ich das Gegentheil weifs, irgend einen Grund ſuchen, warum er unter dieſen Umſtänden, in dieſer Entfernung, rund iſt. Eben ſo darf ich nicht ſagen: der Mond ſcheint mir nur ſo klein, ſondern er iſt ſo klein, und weil ich durch keine andere ſinnliche Erfahrung das Gegentheil darthun kann: ſo iſt es auch wohl möglich, daſs er wirklich nicht gröſser iſt." Das iſt Epicurs Meinung nicht, ſondern er will ſagen, der Thurm ſtellt ſich meinem Geſicht rund dar, ich ſehe ihn rund, und das iſt Wahrheit; ob er nun wirklich rund iſt oder nicht, das muſs der Verſtand vermöge ſeiner Kenntniſſe beurtheilen; ſage ich, der Thurm

iſt rund, weil ich ihn rund ſehe, ſo täuſcht mich nicht das Geſicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, ſondern nur die Anſchauung eines runden Thurms liefert, der Verſtand muſs nun erſt dieſe Anſchauung aufs Object beziehen, und die Uebereinſtimmung zwiſchen beiden beſtimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber bloſs von den Sinnen, nicht von der Phantaſie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, daſs die Sinne uns täuſchen; Tertullian erklärt ſich daher mit Heftigkeit gegen dieſe Meinung. In unſern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Academiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphyſik §. 407); Meier pflegte bei dieſem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; ſed committitur in illis vitium ſubreptionis, hinc recte dicitur ſenſus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optiſchen Betrug anführen; allein auch bei dieſem wird durch den Fehler des Erſchleichens ein Schluſs für Empfindung gehalten, daher ſagt man mit Recht, daſs die Sinne nicht täuſchen. Es giebt nehmlich eine Täuſchung des äuſsern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüſſe für unmittelbare äuſsere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optiſche Betrug gehört zu der erſtern, und die Täuſchung, das moraliſche Gefühl, welches mit der Vorſtellung einer tugendhaften Geſinnung oder Handlung verbunden iſt, für den Grund davon, daſs ſie tugendhaft ſind, zu halten, iſt ein Betrug aus Verwechſelung eines falſchen Schluſſes mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. Schein, Erſcheinung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. B. S. 359.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. II. S. 210.

Betrug;

Satansliſt, ψευδος, *falſitas*, *fauſſeté*. Die Täuſchung der Sinne im Moraliſchen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verſchuldung der

Sinnlichkeit halten. So ſchiebt der Wollüſtling ſeine Sünden der Unkeuſchheit auf ſeine Naturtriebe, auf die Macht ſeiner Leidenſchaft; und bedenkt nicht, daſs wenn es nicht von ſeinem Willen abhinge, ſie zu beherrſchen, er weder gut noch böſe ſeyn könnte. Das Moraliſchböſe iſt alſo kein Fehler der Sinnlichkeit, ſondern des freien Willens; aber ſein Urſprung, oder wie es in die Welt gekommen iſt, eben darum unbegreiflich. Alle Menſchen haben dieſe Verderbtheit in ſich, daſs ſie aus freien Stücken zuweilen das Moraliſchböſe dem Moraliſchguten vorziehen, und dieſe Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in ſeiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewuſstſeyn, daſs ſie eigentlich zu unſrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergeſtellet werden müſſe; welches theils plötzlich durch eine Revolution geſchiehet, und die Bekehrung heiſst, theils nach und nach, und die Beſſerung genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 211.
Deſſ. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abſchn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

äſthetiſche, *iudicium aeſtheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenſtandes, durch welche derſelbe für ſchön oder häſslich erklärt wird. Sie gehet vor der Luſt oder Unluſt am Gegenſtande vorher (U. 29) ſ. Geſchmacksurtheil. In der Beurtheilung einer freien Schönheit iſt das Geſchmacksurtheil rein. Eine freie Schönheit ſetzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieſes alſo vorſtellen ſolle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeſchränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement*. So nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand für das zu halten, was er iſt, und es iſt entweder theoretiſch, zum richtigen Erkennen, oder practiſch, zum ſittlich guten Handeln (G. 21) ſ. Menſchenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commiſſion*, *procuration*. Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er iſt entweder Geſchäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum geſtorum actio* *), *geſtion d'affaires*) dann wird ſie bloſs an der Stelle (welches im römiſchen Recht *utiliter gerere* heiſst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geſchäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geſchäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité*. Diejenige Eigenſchaft eines Gegenſtandes, daſs ſeine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie iſt die einzige Eigenſchaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieſer Wiſſenſchaft, oder dem Gegenſtande, von dem ſie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenſtand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verſtandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verſtande ſelbſt ent-

---

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente ſpeciali pacto. Digeſt. lib. III. Tit, V. de negotiis geſtis leg. X. §. 1.* z. B. das, was ein Vormund im Namen ſeines Pupillen thut.

ſpringen. Der Begriff der Beweglichkeit iſt empiriſch oder entſpringt lediglich aus der Erfahrung, und kann alſo nur in einer Naturwiſſenſchaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf dieſen einzigen empiriſchen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geſchieht, welche die eigentliche Metaphyſik der Bewegung iſt. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntniſs *a priori* zur Metaphyſik rechnen, ſo wäre die Phoronomie ein Theil der angewandten Metaphyſik (N. 4).

Bewegung

(als Beſtimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus*, *latio*, *mouvement*. Bewegung iſt Veränderung des Orts. Das iſt die allgemeine Erklärung der Bewegung. Epicur hat ſie ſchon: μεταβασις απο τοπου εις τοπον, auch Baumgarten (Metaphyſ. 199), Käſtner (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und Gehler (im Art. Bewegung). Man darf ſie einräumen, ſo lange man die Bewegung bloſs phoronomiſch betrachtet, d. h. ſo lange man abſtrahirt von der Gröſse, Ausdehnung, Figur u. ſ. w. kurz, der Beſchaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, *mobile*), d. i. desjenigen, deſſen Veränderung des Orts möglich iſt, und dieſes ſich bloſs als einen phyſiſchen Punct vorſtellt. Soll aber dieſe Definition der Bewegung auf jede Beſchaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper paſſen, ſo reicht obige Erklärung nicht zu. Denn Empirikus macht ſchon wider Epicurs Erklärung die Einwendung, daſs ſie die Bewegung der Töpferſcheibe nicht einſchlieſse, welche, wenn ſie herumgedrehet wird, in Bewegung ſei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn ſie ſich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlaſſen, den ſie einnimmt; ſie bewegt ſich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältniſs zum äuſserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den ſie einnimmt, verändert ſich; denn ſie kehrt einem beſtimmten Punct deſſelben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche sie sich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verschiedenen Seiten zu. Folglich ist Bewegung eines Dinges die Veränderung der äussern Verhältnisse (*relationum localium*) desselben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Diese Erklärung passt auch auf die andern beiden Beispiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umstossen will, nehmlich einen Cirkel, dessen eine Spitze fest stehet, während dem, dass die andere einen Kreis beschreibt; und auf eine Thüre, die sich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, sie schliesse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Fasse Bier. Denn bei derselben bleiben die äussern Verhältnisse des Fasses Bier zu dem Raum, den das Fass nicht einnimmt, und das Bier sei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, muss als Einheit betrachtet werden. Das Fass Bier ist nicht in Bewegung, sondern das Bier im Fasse ist in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge ist nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann seine äussern Verhältnisse zu dem dasselbe umgebenden Fasse ändern, und das Fass selbst dennoch seine Verhältnisse gegen den äussern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung seyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphysischen Begriffe von Bewegung auseinander zu setzen, und den des Raums und Orts, in so fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig ist, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengesetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Wesen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Ansehung der Bewegung derselben *a priori* zu erkennen ist, so ist hier nicht die Rede vom Ursprung der Vorstellung des Raums überhaupt, welches eine transscendentale Untersuchung und in dem Artikel Raum zu finden ist; sondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenschaft aller

körperlichen Weſen betrachtet (N. 9). Der Raum iſt in ſo fern die Form aller äuſsern ſinnlichen Anſchauung, das heiſst, alles, was ſich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein bloſser Gedanke, ſondern als von mir unterſchieden mir darſtellen ſoll, das muſs im Raume ſeyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an ſich ſelbſt zukomme, oder nur eine aus der Beſchaffenheit unſers Sinnes entſpringende Vorſtellung ſei, darnach iſt hier nicht die Frage; weil hier bloſs davon die Rede ſeyn ſoll, wie die Bewegung als Erſcheinung nothwendig erfahren werden muſs (N. 2).

4. In aller Erfahrung muſs etwas empfunden werden, dies iſt nun die Materie; ſoll aber die Bewegung derſelben ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, ſo muſs nicht nur die Materie, ſondern auch der Raum ſelbſt, indem er ſich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So iſt der Raum in einer Kutſche ein empiriſcher oder ſolcher Raum, der empfunden wird, und alſo ein Gegenſtand der Erfahrung. Ueberhaupt iſt der Raum, den die Körper einnehmen, empiriſch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, ſo trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt iſt, zugleich aber bewegt ſie ſich auch in einem andern empiriſchen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einſchlieſsen. Dieſe Räume alſo, welche Gegenſtände der Erfahrung ſind, und in einander gedacht werden, ſind ſelbſt beweglich, wie die Materie, die ſolche Räume einſchlieſst, und ſich in ſolchen Räumen befindet. So bewegt ſich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein ſolcher beweglicher Raum heiſst nun der materielle, der relative oder empiriſche Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er ſich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen dieſen empiriſchen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muſs doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heifst er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken mufs. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Misverstand, die Verwechselung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken mufs (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müfste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun misst man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht blofs durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äussern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, sie mag nun durch Veränderung des Orts, oder der äufsern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich.

a. Durch die Zeitvorstellung. Denn Veränderung ist Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und eben demselben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der ersten oder phoronomischen Erklärung der Bewegung den Ort, heifst, er ist an einem Ort, und er hat den Ort verlassen, oder ist nicht mehr an diesem Ort. Nicht mehr, heifst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, ist er nicht da. Lassen wir das nicht mehr ganz weg, so heifst, ein Körper verändert den Ort, er ist an einem Ort, und ist nicht an diesem Ort, welches zwei contradictorisch entgegengesetzte oder sich einander völlig aufhebende Prädicate sind. Das Nicht mehr macht also den Begriff der Veränderung erst möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorstellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort seyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verschiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt also aller Bewegung zum Grunde, und sie ist ohne Zeit nicht möglich. Und so ist die Bewegung selbst allerdings etwas zufälliges und empirisches, dessen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung voraussetzt. Aber die Zeit liegt derselben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwissenschaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unserer sinnlichen Vorstellungen wäre, und diese dadurch allgemein und nothwendig bestimmte (C. 48. f).

7. Man erklärt gemeiniglich die Ruhe durch die Abwesenheit der Bewegung. Diese Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt sogar in Widersprüche. Man nehme an, dass ein Punct sich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derselben Geschwindigkeit bewege. Er muss also einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig seyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ist, verändert er seinen Ort nicht, welches bei dem Punct so viel heisst, als bewegt er sich nicht. Ist nun die Abwesenheit der Bewegung schon Ruhe, so ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung bestände also darin, dass der Körper jeden Augenblick ruhet, welches sich widerspricht *). Man wird also sagen, der Punct bewegt sich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, sondern nur bis B, in welchem Puncte sich die erste Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben so lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun sowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper sei aber nicht den kleinsten Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterschied in der Quantität (Gröfse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, so ist er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, so ist er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwesenheit der Bewegung ist; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengesetzt ist, zwei entgegengesetzte Bewegungen aber in demselben Augenblick mit einander verbunden sich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math. X.* 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweisen. Das Bewegte, sagt er, ist in einem Orte, was in einem Orte ist, hat keine Bewegung, demnach ist alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, ſo wäre folglich die Bewegung in B offenbar = o, alſo der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieſelbe iſt, welches ſich widerſpricht, ſo müſste entweder dieſe Quantität nicht dieſelbe, oder der Körper, wenn er ſich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Puncte denſelben Schluſs machen können, in jedem Puncte in Ruhe ſeyn, welches ſich doch auch widerſpricht. Man ſtelle ſich ferner vor, daſs Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet ſtehe. Man denke ſich ferner einen Körper, der in dieſer verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufſteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B ſeine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen muſs. Iſt nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man ſagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erſt wieder Bewegung erfolgen muſste, alſo noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abweſenheit der Bewegung iſt. Wie gehet es nun zu, daſs man hier den Körper in B in Ruhe denken muſs, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken muſste? Der Grund liegt darin, daſs die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beſchleunigt gedacht wird, ſ. Beſchleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, ſondern nur bis zu einem Grade, der kleiner iſt als jede anzugebende Gröſse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB geſtellt, mithin der Körper immer noch als ſteigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, ſo würde der Körper immer noch ſteigen, die Geſchwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch ſo groſ-

ſsen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner iſt als jeder anzugebende Raum, mithin ſeinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde alſo in dem Zuſtande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praeſentia perdurabilis*) an demſelben Orte, in B ſeyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, ſo wird dieſer Zuſtand der beharrlichen Gegenwart ſogleich wieder aufgehoben. Dies iſt nun der eigentliche Begriff der Ruhe, daſs ſie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht bloſs einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demſelben Ort iſt. Der Begriff der Abweſenheit der Bewegung iſt gar kein Gröſsenbegriff, ſondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derſelben. Daher iſt der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, ſondern ſo wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, ſo kann dieſer Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort iſt alſo nicht Ruhe, wenn ſie nicht eine Zeitlang, wäre ſie auch nur eine ſehr kleine Zeit, dauert, ſondern bloſs Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig alſo ein Punct das Gegentheil der Linie iſt, ſo wenig iſt die Abweſenheit der Bewegung oder die bloſse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zuſammenſetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte ſind; ſo wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abweſenheiten der Bewegungen zuſammenſetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte ſind, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig iſt, und alſo der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct dieſe Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abweſenheit ſeiner Bewegung eine, auch noch ſo kleine, Zeit hindurch, ſo wäre er in dieſem Puncte in Ruhe. Und ſo kann man auch ſagen, die Ruhe iſt eine Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, ſo wie

die Bewegung eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geschwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zusammengesetzt sind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort scheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, dass eine Kugel sich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich seyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn sie sich doch um ihre Axe bewegte. Allein sobald nicht von einem bewegten Puncte, sondern Körper, die Rede ist, so bestehet seine Ruhe darin, dass er an demselben Ort, nicht nur dem Orte selbst, sondern auch in allen seinen äussern Verhältnissen zu einem gegebenen Raume demselben beharrlich gegenwärtig ist. Eine Kugel ist in Ruhe, heisst daher nicht blos, sie ist einem Orte beharrlich gegenwärtig, sondern einem gegebenen Raum in allen ihren äussern Verhältnissen zu demselben, sie beharret in derselben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorstellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, s. Absprung, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes- und Zeitpuncten als blossen Grenzen der Linien und Zeiten zusammen zu setzen. Die Skeptiker setzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. Diodorus Kronus sagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es ist, oder in dem, wo es nicht ist. Bewegt es sich in dem erstern, dann bleibt es in diesem Ort, ist also ohne Bewegung. In dem letztern kann es sich nicht bewegen, weil ein Wesen da, wo es nicht ist, keine Bewegung haben kann. Antwort:

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröfse *). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröfse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröfse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſchenraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τουτο δε ἰςι ψευδος οὐ γαρ συκειται ὁ χρονος ἐκ των νυγ ὀντων ἀδιαιρετων, ὁσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea **), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

---

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo infinitum ſit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo.* Canimbricenſes, *in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap. 9.*

**) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſer Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Οὗτος καὶ τὸν Ἀχιλλέα πρῶτος λόγον ἠρώτησε Φαβωρῖνος δὲ φησι Παρμενίδην, καὶ ἄλλους συχνούς. *Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für ſo unüberwindlich hielt, daſs man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hieſs aber der Einwurf des Zeno, weil dieſer griechiſche Held, den Homer den ſchnellfüſſigen nennt, in demſelben zum Beiſpiel angeführt wird. Der Einwurf heiſst ſo: das allergeſchwindeſte Bewegliche kann das allerlangſamſte nicht erreichen, wenn dieſes beim Anfang der Bewegung, ſei es auch noch ſo wenig, voraus iſt *). Wir wollen ſetzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte ſei zwanzigmal ſo geſchwind als die erſtere. Während daſs nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen ſie dem Achilles alſo noch vor iſt. In der Zeit, daſs Achilles dieſen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines ſolchen Schritts zurück, und iſt nun dieſen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, daſs Achilles dieſen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieſes 20ten Theils, alſo $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denſelben voraus, und ſo fort ins Unendliche.

Antwort. Dieſer Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heiſst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen beſtehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil beſtehet, ſo kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder ſo, und ſo fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und ſo fort, ſo erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Προσκειται εν τουτο, ὁτι ουδε το ταχιςον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Ariſt. Phyſ. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröſse iſt. Daſs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, daſs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchſchreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder daſs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, daſs man ſie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerſpricht ſich ſelbſt. Denn man nehme z. B. einen Tiſch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit ſei. Auf dieſem Tiſche liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, ſo, daſs zwei Ellen des Stabes auf dem Tiſche liegen, und zwei Ellen über den Tiſch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tiſches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang ſei. Der Stein bewege ſich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tiſche, ſo, daſs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tiſche zurücklege, ſo wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu ſich zu bewegen, ſo wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in ſeiner Bewegung bleibt, die Abendſeite des Tiſches erreichen, und vier Ellen durchlaufen ſeyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang iſt, folglich in der halben Stunde ſo viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung, welches ſich widerſpricht.

Antwort: Ariſtoteles ſagt ganz richtig, dies iſt ein Trugſchluſs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe iſt, nehmlich den Tiſch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derſelben, aber entgegengeſetzten Bewegung iſt. Folglich iſt bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zu zwiefach, denn um ſo viel als ſich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt ſich der Stein gegen Abend, folglich muſs der eine in halb ſo viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tiſches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, ſo iſt ſie auch nicht vorhanden, nun kann ſie niemals anfangen, alſo u. ſ. w. Der Unterſatz wird ſo bewieſen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn, nun könnte er niemals anfangen ſich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu ſeyn; denn ſo wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar iſt, folglich u. ſ. w. Ueberdem iſt es gewiſs, daſs von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erſte ſeyn kann, weil ſie ſonſt auf dieſer Seite endlich ſeyn würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem erſten berühren. Denn die Bewegung iſt ein Seyn, das weſentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander ſeyn können. Alſo kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar iſt, wie es ohne Zweifel auch iſt, wenn es exiſtirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer ſchiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der ſchiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müſste es nothwendig den letzten Theil des Tiſches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derſelben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Dieſer Einwurf fällt wieder damit weg, daſs die Zeit eben ſo wohl ins Unendliche theilbar iſt, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich iſt, kann allerdings kein Theil der erſte und der letzte ſeyn. Aber eine Linie zwiſchen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung iſt nicht auf beiden Seiten unendlich lang, ſondern ſie hat zwei Endpuncte, zwiſchen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt alſo bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie ſie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu ſeyn, zeigt ſich, wenn man ſich erinnert, daſs der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar iſt, und der Körper dieſe Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umſtände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;
II. die Richtung der Bewegung;
III. die Zeit;
IV. die Geſchwindigkeit;
V. die Gröſse der Bewegung;
VI. die Arten der Bewegung.

Dieſe ſechs Stücke machen den Gegenſtand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urſache der Bewegung; ſie iſt zum Theil der Gegenſtand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urſache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urſprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenſtand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maſſe; ſie iſt der Gegenſtand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maſſe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung; ſie ſind der Gegenſtand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, ſ. 1. f.

II.

Die Richtung *(directio, direction)* der Bewegung heiſst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder ſeinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle deſſelben fortgeht. Wenn bei dem einfachſten Falle alle Puncte an dem Körper ſich durchaus auf gleiche Weiſe bewegen, ſo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieſes Puncts beſchriebene Linie heiſst dann der Weg oder die Bahn des bewegten Körpers. Iſt der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beſchrieben, ſo giebt er ſelbſt die Richtung an. Ein im Kreiſe bewegter Körper verändert ſeine Richtung continuirlich (ohne einen Abſprung in dieſe Veränderung zu machen), ſo, daſs er bis zu ſeiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeſchloſſen hat, und doch ſagt man: er bewege ſich immer in derſelben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir ſehen alſo, obige Definition der Richtung bedarf noch verſchiedener Einſchränkungen (N. 7). Es fragt ſich nehmlich, wenn ein im Kreiſe bewegter Körper ſich immer in derſelben Richtung bewegt, was iſt die Seite, nach der die Bewegung gerichtet iſt? Dieſe Frage iſt mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterſchied der Schnecken, die ſonſt ähnlich und ſogar gleich ſind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden iſt? Gewöhnlich ſind nehmlich die Schneckenwindungen ſo, daſs ſie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, dieſe letztere einem alsdann links zugekehrt iſt, und die Windungen von oben nach unten der ſcheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenſeitige Windung, und dann finden ſich auch, obſchon äuſserſt ſelten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Miſsgeburten (*anfractibus ſiniſtris ſ. contrariis*) (ſ. Chemnitz Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksſchnecken. Blumenbach Handbuch der Naturgeſchichte IX. Abſchnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine ſolche linksgewundene Schneckenart iſt der *Perverſus* oder das Linkshörnchen, das ſich häufig an alten Weiden und andern Baumſtämmen findet (Blumenbach. l. c. 54, 5. 455). An den Küſten der Engliſchen Provinzen Kent und Eſſex findet man in den ſteilen Hügeln um Harwich das linksgewundene Kinkhorn (*Murex perverſus Lin. Mu-*

rex contrarius, *fossilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc physic. und moral. Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen. I. B. 5. Abth. 40. Br. S. 261). In Blumenbachs Abbildung naturhistorischer Gegenstände 2. Heft befinden sich unter Nro. 20. zwei solche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küste von Essex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterschied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erstern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der sich zwar construiren (in der Anschauung darstellen) wie A. B, aber, als Begriff, sich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läfst. Es läfst sich der Unterschied beider Richtungen zwar mathematisch, d. i. in der Anschauung, aber nicht philosophisch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbst in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterschied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menschen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen gesetzt ist, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die gröfsere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die grofse Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader stieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiseröhre lag rechts und endigte sich auch allda in den Magen. Die erste Beugung der dünnen Därme, und die sigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geschahe ebenfalls rechts. Dieses fand Heinrich Sampson in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer gesund gewesen war, und auch schon einige Kinder gezeugt hatte. (*Transact. Philos. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wienerische Beyträge zur pract. Arzneykunde u. s. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 305). Der Unterschied ist folglich hier nur mathematisch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältnifs zu andern Dingen),

aber nicht phyſiſch. Hiermit hängt nun der Unterſchied zwiſchen zwei Kreisbewegungen zuſammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen ſind (N. 7.). ſ. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, inſofern er zur Bewegung gehört, ſ. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geſchwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die Geſchwindigkeit (*celeritas, velocitas, viteſſe*) der Bewegung heiſst die Gröſse des Verhältniſſes, in welchem die Gröſse der Bewegung zu der Gröſse der Zeit ſtehet, die der Körper zu dieſer Veränderung nöthig hat. Je gröſser nehmlich die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum iſt, den ein phyſiſcher Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit iſt, die er dazu braucht, deſto gröſser iſt die Geſchwindigkeit. Eine Bewegung heiſst geſchwinder als eine andere, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderſelbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt ſo geſchwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein doppelter Raum oder eben derſelbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher iſt Geſchwindigkeit ein relativer Begriff, d. h. man kann nicht ſagen, wie geſchwind eine Bewegung, ſondern nur, wie vielmal ſie geſchwinder oder weniger geſchwind, als eine andere ſei. Nimmt man inzwiſchen eine bekannte Geſchwindigkeit zur Einheit an, ſo läſst ſich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben ſo vielmal gröſser oder kleiner als 1 iſt, ſo vielmal die Geſchwindigkeit gröſser oder kleiner iſt, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geſchwindigkeit eine Gröſse.

Der Ausdruck Geſchwindigkeit bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, ſagt man, dreht ſich geſchwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu $25\frac{1}{2}$ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch iſt die Bewegung der Sonne viel geſchwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographiſche oder deutſche Meilen im Umkreiſe, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloſs an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abſtrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreiſe, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutſche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geſchwindigkeit der Erde zur Einheit an, ſo iſt die Sonne ſo vielmal geſchwinder als die Erde, ſo vielmal 5400 in 23960 enthalten iſt, d. h. beinahe $4\frac{1}{2}$ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde $25\frac{1}{2}$ mal geſchwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt ſich auch die Erde ſoviel ($25\frac{1}{2}$) mal ſchneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Gröſse gleich iſt, auch nur in $25\frac{1}{2}$ Tagen herum kömmt, und alſo wirklich ſich ſo viel mal langſamer bewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt ſich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich $4\frac{1}{2}$ mal geſchwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal gröſser als der Umkreis der Erde iſt; da ſie ſich nun $25\frac{1}{2}$ mal langſamer um die Axe drehet, als die Erde, ſo iſt doch noch immer jeder Punct ihres Aequators ſo viel mal geſchwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als $25\frac{1}{2}$ in 113 enthalten iſt, nehmlich $4\frac{1}{2}$ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich die ſtrömende Bewegung des Bluts im erſtern weniger Geſchwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langſamer in den Adern, aber es circulirt ſchneller, oder kömmt

geſchwinder herum. Daher kann man die Geſchwindigkeit, mit der ein Körper im Kreiſe herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewiſſer Punct ſeinen Ort verändert, und ſich fortbewegt, die räumliche Geſchwindigkeit nennen. So iſt es auch bei den Bebungen elaſtiſcher Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es ſei der circulirenden oder oſcillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieſes Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn ſonſt nur die Miſsdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen iſt. Denn dieſe bloſse Vergröſserung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergröſserung der räumlichen Geſchwindigkeit hat ihre eigene und ſehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rückſicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geſchwindigkeit bloſs in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, ſo wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig iſt, mit T. Daher iſt die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Gröſse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Gröſse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, deſſen Geſchwindigkeit iſt = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heiſst, ſie iſt 3 mal ſo groſs als die Geſchwindigkeit deſſen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Gröſse der Bewegung (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zuſammenſetzung derſelben aus einfachen Bewegungen. Weil nehmlich die Bewegung eine continuirliche Gröſse iſt,

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heifst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, auſser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heifse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heifst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, daſs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie bloſs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daſs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, bloſs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie beſtimmt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl ihrer Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie abſtrahirt daher auch von den Urſachen der Bewegung,

den phyſiſchen Kräften. Aber die Theorie von den Urſachen der Bewegung gründet ſich auf die reinen Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zuſammengeſetzter Gröſse, von der Theorie derſelben als Wirkung einer Kraft ganz abgeſondert, und die letztere wieder in zwei verſchiedenen Wiſſenſchaften, der von der nothwendigen Beſchaffenheit der Bewegung als Wirkung der Beſchaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes iſt ein Grundſatz, d. i. ein Satz, deſſen Wahrheit durch die bloſse reine Anſchauung erkannt wird; oder, wenn man ſich die Sache durch die bloſse Einbildungskraft vorſtellt, ſo iſt es gar nicht möglich, ſie ſich anders vorzuſtellen. Es giebt dieſelbe Erſcheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er ſich beweget, in Ruhe iſt; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er ſich befindet, in Bewegung iſt, nur mit gleicher Geſchwindigkeit, aber in entgegengeſetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, ſo iſt es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den beſtirnten Himmel) als ruhig, oder dieſen als bewegt und jenen als ruhig anzuſehen befugt bin, wie ſich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es alſo nach obigem Grundſatze einerlei Erſcheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Fluſs hinabfährt, oder ob beide Ufer mit ſamt dem Fluſſe mir entgegen kommen. In Anſehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Urſachen der Bewegung, ſondern nur auf die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

ſelbſt ſehe) iſt es einerlei, welches von beiden ich als bewegt anſehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingeteilt:

A. In Abſicht auf die Gröſse (*Quantität*), in einfache und zuſammengeſetzte.

B. In Abſicht auf ihre beiden Beſchaffenheiten (Qualitäten), Richtung, und Geſchwindigkeit.

a) In Abſicht auf Richtung, in drehende, fortſchreitende und bebende; die fortſchreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewiſſen Raum eingeſchränkte, oder in ſich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in ſich zurückkehrende aber in die circulirende und oſcillirende.

b) In Abſicht auf Geſchwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in beſchleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig beſchleunigte oder verminderte.

C. In Abſicht auf Verhältniſs (Relation), in abſolute und relative, in gemeinſchaftliche und eigene.

D. In Abſicht auf Modalität, in ſcheinbare und wirkliche.

Von dieſen verſchiedenen Arten der Bewegung folgen hier umſtändliche Nachrichten in alphabetiſcher Ordnung.

Abſolute Bewegung, (*motus abſolutus*, *mouvement abſolu.*) Eine ſolche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er ſich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, ſo müſſen wir zwei Gegenſtände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der ſich bewegt, und einen Raum, in dem er ſich bewegt. Der letztere

muſs alſo materiell ſeyn; denn ich muſs gewahr werden können, daſs der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe zu ihm ändert, folglich muſs ich dieſen Raum ſelbſt, durch andere körperliche Gegenſtände, die ihn entweder einſchlieſsen oder ſonſt bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, das Prädicat abſolut aber vorausſetzt, daſs bloſs die Bewegung des Körpers, ohne Rückſicht auf ſeine Verhältniſſe zu etwas auſser ihm, gemeint ſei; ſo hebt das Prädicat abſolut die Merkmale, äuſſere Verhältniſſe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abſolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem ſolchen Raume, der bloſs Bedingung der äuſsern Anſchauung iſt, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Daher iſt nun auch die abſolute Bewegung ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ein bloſser leerer Gedanke, welcher dadurch entſtehet, daſs man durch logiſche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abſolute Bewegung gegenüber ſtellt. Man ſtelle ſich vor, daſs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und daſs wir uns auf demſelben befänden. Geſetzt, dieſer Weltkörper wäre wirklich in der ſchnellſten Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuſtande, daſs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein ſolcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe gegen denſelben mit Schnelligkeit ändern würde; ſo könnten wir doch, ſo lange es an einem ſolchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, dieſe Bewegung nie erfahren. Ja die abſolute Bewegung ſelbſt iſt nicht einmal denkbar; denn daſs es uns ſo vorkömmt, als könnten wir ſie denken, rührt bloſs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct ſetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er ſich entfernt, ja den Raum uns vorſtellen, den er verläſst, und den Raum, den er durchläuft, das alles ſind aber Bedingungen, die bei der abſoluten Bewegung wegfallen müſſen, weil ſie ſchon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer abſoluten Bewegung würden

keine äufsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beſtände denn alſo die abſolute Bewegung? Gehler, Phyſ. Wörterbuch, Art: abſolute Bewegung, ſagt: in der Veränderung des abſoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der abſolute Ort iſt ja aber ein ſolcher, der mit keinem andern verglichen, ſondern an und für ſich betrachtet wird; folglich iſt die Veränderung deſſelben nicht denkbar, weil ſie einen andern Ort vorausſetzt, der nicht der erſte iſt, alſo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die abſolute Bewegung iſt alſo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alſo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe aufser uns einen abſoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritiſchen Behauptung aber, daſs der abſolute Raum nur Form *a priori* unſrer äufsern Vorſtellungen iſt, oder daſs unſer Vorſtellungsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs wir die Objecte gewiſſer ſinnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort aufser uns ſetzen müſſen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abſolute Raum *a priori* iſt, und alſo nicht wahrgenommen werden kann Der geometriſche Raum, den ein Körper einnimmt, iſt der, welcher in der Vorſtellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alſo genau ſo groſs iſt, als der Körper ſelbſt. Dieſer Raum iſt nicht der abſolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers iſt der Punct, von dem an ſeine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometriſche Raum iſt gleichbedeutend mit dem abſoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus dieſem Raum in einen andern hinein wäre nicht abſolute Bewegung, ſondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniſſe gedacht werden. Folglich iſt die abſolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler ſagt, daſs wir mit der ganzen Erde ſtets in abſoluter Bewegung ſind, und die neueſten Entdeckungen der Sternkunde es wahrſcheinlich machen, daſs alle Weltkörper abſolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieſelben gar nicht, oder doch erſt nach langen Zeiten bemerken; ſo meint er damit relative Bewegungen in einem Raume, der als ruhig vorgeſtellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einſchlieſsender gegeben iſt. So iſt z. B. unſer ganzes Sonnenſyſtem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmaſst hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neueſten Zeiten Erfahrungen dieſe Bewegung zu beſtätigen ſchienen. Gehler verwechſelt nun den ſcheinbar ruhenden Raum, in welchem ſich die Erde um die Sonne drehet, mit einem abſoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich auſser uns vorhandenen Weltraums anſiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Phyſiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben iſt, wird wahrgenommen und iſt alſo beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äuſserſten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, ſondern jeder Raum einen andern vorausſetzt, in welchem er ſich bewegt, ohne daſs wir dieſe Bewegung von dem äuſserſten empiriſchen Raume, in dem ſich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus*, *mouvement tremblant*). Die oſcillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geſchlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung geſetzten Luft ſind eine ſolche Bewegung, die nicht fortſchreitend iſt, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch ſchwankend, weil die Theile der Materie immer auf denſelben Boden zurückkehren. Da ſie nun auch nicht drehend iſt, ſo muſs ſie beiden Bewegungen, der fortſchreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beſchleunigte Bewegung (*motus acceleratus*, *mouvement accelere*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſich ſo verändert, daſs ſie immer gröſser wird. Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Geschwindigkeit, die er von seiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Geschwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man s. die Worte Beschleunigung, und im Fortgange dieses Artikels: gleichförmig-beschleunigte, ungleichförmig-beschleunigte Bewegung.

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis*, *mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denselben Raum immer in derselben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieselbe elliptische Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo sie ausgegangen waren, so dass ihre Laufbahn eine vollkommen geschlossene Linie vorstellt. In derselben Richtung, heisst hier, dass die Bewegung immer nach derselben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6. 7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis*, *mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort; aber wohl die Verhältnisse zu einem gegebenen Raume immer in derselben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixsternen gemeinschaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und schliessen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heisst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältnisse zu den Puncten des Himmels, immer in derselben entgegenstehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einschränkung hinzusetzen sollen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die sich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius*, *mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex*, *mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere ſetzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufſteigen deſſelben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens iſt aus ſo viel Bewegungen zuſammengeſetzt, als Pferde vorgeſpannt ſind, die ihn ziehen. Auf die Phyſik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluſs, daſs man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorſtellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Man konnte auf dieſe Art nicht wohl die Gröſsenlehre der Bewegung (Phoronomie) nach ihren Theilen *a priori* einſehen lernen, welches doch in mancher Abſicht auch ſeinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieſer Nutzen zeigt ſich in der Transſcendentalphiloſophie, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens*, *mouvement qui etend l'espace*). Bewegung, welche fortſchreitet, ohne zurückzukehren. So ſchieſst eine Sternſchnuppe fort, bis ſie erliſcht. Dieſe Bewegung iſt entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortſchreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn ſie kein Hinderniſs antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus ſpatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in ſich zurück zu kehren, wie der paraboliſche Flug einer Kanonenkugel (N. 6), ſ. fortſchreitende Bewegung.

Fortſchreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progreſſif*). Bewegung, welche den Ort des ſich bewegenden Körpers verändert. So ſchreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortſchreitende Bewegung iſt aber entweder den Raum erweiternd, ſ. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeſchränkt (*motus in dato ſpatio coarctatus*, *mouvement reſtreint à un eſpace donné*). Das letztere iſt ſie, wenn die Bewegung aus einem gewiſſen Raume nicht

herausſchreitet, z. B. die Erde bloſs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine ſolche Bewegung kehrt immer in ſich zurück, und iſt entweder circulirend, oder oſcillirend, ſ. circulirende und oſcillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinſchaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis, mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben ſcheint. So ſcheinen alle himmliſchen Körper den 24ſtündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erſte Bewegung (*motus diurnus ſ. primus, mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Perſonen und Gegenſtänden eine gemeinſchaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinſchaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder ſind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus, mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie iſt. Alle einfachen Bewegungen ſind geradlinigt; aber auch zuſammengeſetzte Bewegungen ſind geradlinigt, wenn ſie entweder nach derſelben oder nach entgegengeſetzter Richtung fortſchreiten, oder auch, wenn ſie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einſchlieſsen, und der Gröſse nach unverändert bleiben, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis ſ. aequabilis, mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So ſoll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. ſ. w. gleich weit gehen, oder ſeine Bewegung ſoll gleichförmig ſeyn, immer mit gleicher Geſchwindigkeit geſchehen. Ein einmal in Bewegung geſetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, ſeine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortſetzen, ſ. Geſchwindigkeit.

Gleichförmig-beſchleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus, aequabiliter acceleratus, mouvement egalement accelere*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark zunimmt *). Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den ſchon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zuſätze zu ſeiner Geſchwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, ſ. Beſchleunigung.

Gleichförmig-verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus, aequabiliter retardatus, mouvement egalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von ſeiner Geſchwindigkeit benimmt, bis dieſelbe endlich ganz erſchöpft iſt, und der Körper ſtill ſteht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus, mouvement curviligne, ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie iſt. Da ein einmal bewegter Körper ſeine erlangte Bewegung ſtets geradlinigt fortſetzt, ſ. Trägheit, ſo kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entſtehen, als wenn eine andre Kraft den Körper ſtets aus ſeiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen ſtets zu den zu-

*) So erklärt ſie Galilei, *Dial. 3. de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

ſammengeſetzten, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung (N. 6.).

Oſcillirende, ſchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus*, *mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurücklegt. Eine ſolche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung iſt in ſich zurückkehrend, aber nicht in einer geſchloſſenen Linie, wie die circulirende Bewegung, ſondern ſie beſchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deſſen Ende ſie wieder in demſelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deſſelben, und ſo wechſelsweiſe fort. Wenn alſo die Linſe des Pendels (Fig. 13) von A nach C und dann wieder von C nach A und ſo fort geht, ſo macht ſie ihre ſchwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus*, *mouvement relatif*). Bewegung, die ſich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieſer Raum, der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeſtellt werden. Dieſe Bewegung iſt die einzige, die wir uns vorſtellen können, und der Begriff der abſoluten Bewegung entſtehet bloſs dadurch, daſs das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logiſch verneint wird. Die abſolute Bewegung iſt nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ iſt, oder ſich auf einen nicht gegebenen oder abſoluten Raum bezieht. Dieſer Begriff iſt aber leer, oder man kann ſich gar kein ihm entſprechendes Object vorſtellen, ſondern verwechſelt höchſtens, wenn man glaubt, man ſtelle ſich die abſolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abſoluten. Geſetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alſo von den vier Wänden derſelben eingeſchloſſen, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe vorſtellen, wenn das Schiff nicht ſchwankt, wenn alſo eine Kugel ſich auf einem Tiſch in der Cajüte bewegt, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in Bewegung vorſtellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung ſeyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, daſs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, ſo giebt es mir einerlei Erſcheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend ſchwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengeſetzter Bewegung, aber mit gleicher Geſchwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben ſo giebt es einerlei Erſcheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Fluſſes als in Bewegung anſehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empiriſch gegebenen Raum vorſtelle, der noch ſo groſs iſt, z. B. bis jenſeit der entfernteſten Sterne, die wir wahrnehmen, ſo iſt doch von demſelben ſchlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung ſei oder nicht. Daher nun muſs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Urſachen der Bewegung ſehen, als wovon die Phoronomie abſtrahirt,) einerlei ſeyn, ob ich einen Körper in dieſem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengeſetzter Richtung und mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt, anſehen will. Es giebt völlig identiſche Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder ſolche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches ſie unterſchieden werden könnten,) ob ich die Bewegung und Geſchwindigkeit dem Körper, oder die entgegengeſetzte Bewegung und die nehmliche Geſchwindigkeit dem Raume, in dem ſich der Körper befindet, beilege, da wir jeden ſolchen Raum als empiriſch, folglich beweglich betrachten müſſen, indem der abſolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts iſt (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, ſo kann ich die gegebene Geſchwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengeſetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Geſchwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengeſetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie alſo, in der nur das Verhältniſs betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper ſich befindet, zu einander ſtehen, in der alſo von aller Urſache der Bewegung abſtrahirt wird, iſt es ganz einerlei, wie viel Geſchwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Urſachen der Bewegung ankömmt, iſt dieſes nicht einerlei, weil ich da dem Gegenſtande die Bewegung beilegen muſs, bei dem ſie als nothwendige Wirkung ihrer Urſache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinſchaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, ſind alſo in relativer Ruhe gegen einander, aber ſie ſind darum nicht in abſoluter Bewegung, ſondern in gemeinſchaftlicher relativer Bewegung gegen andre ſie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der ſie einſchlieſst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, ſo ſind das nicht abſolute, ſondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des erſten gegen den zweiten nur durch BC gegangen iſt; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn ſie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch ſie eben relativ und nicht abſolut ſind. Nach der bisher gewöhnlich geweſenen Vorſtellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine ſolche, bei der der relative Raum unbewegt ſei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens; mouvement apparent*). Bewegung, wie ſie dem Auge aus gewiſſen Geſichtspuncten erſcheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beſchriebene Raum erſcheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange ſich nicht gewiſſe aus Nebenumſtänden gezogene Urtheile der Seele über wahre Gröſse und Entfernung mit einmiſchen, ſo lange beurtheilt man auch die Linie RM bloſs nach

der Gröſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement accéleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus ſ. inaequabilis*, *mouvement va-*

rié). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit nicht immer gleich iſt. Sie wird der gleichförmigen entgegen geſetzt, und in beſchleunigte und verminderte abgetheilt, ſ. beſchleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus, mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden. Solche Bewegungen entſtehen mechaniſch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewiſſen Stellen des Weges einen Theil ſeiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomiſch, wenn gleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Dieſe Verminderungen ſind alſo negative Beſchleunigungen, ſo wie die Beſchleunigungen negative Verminderungen. Man ſ. die Worte Beſchleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus, mouvement réel*). Der Name zeigt ſeine Bedeutung ſelbſt; man ſetzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der ſcheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in ſich, (*motus revertens, mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beſchreibt, die ſich ſchlieſst, z. B einen Cirkel oder eine Ellipſe, oder wenn ſie auf ihrem Wege bis zu einem gewiſſen Punct kömmt, und dann denſelben Weg zurückmacht, ſo heiſst das eine zurückkehrende Bewegung. Die erſte iſt diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heiſst, die andere die oſcillirende, ſ. circulirende Bewegung, oſcillirende Bewegung.

Zuſammengeſetzte Bewegung (*motus compoſitus*, *mouvement compoſé*). Aus der Vorſtellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen deſſelben zuſammen verbunden, entſteht die Vorſtellung der zuſammengeſetzten Bewegung. Dies iſt die phoronomiſche Vorſtellung. Mechaniſch läſst ſich die zuſammengeſetzte Bewegung auch ſo erklären: ſie iſt Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens ſeyn wie ſie wollen. Denn wenn ſie auch in eine und dieſelbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorſtellung eine einfache Bewegung gab, ſo iſt die Bewegung dennoch als Gröſse zuſammengeſetzt, und es ſind ja auch zuſammengeſetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorſtellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, ſo hat er zwei entgegengeſetzte Bewegungen, aus welchen eine zuſammengeſetzte Bewegung (*motus compoſitus*, *mouvement compoſé*), entſteht, welche in dem Ueberſchuſs der einen Bewegung über die andere beſteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird bloſs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Dieſe Bewegung iſt alſo die Beſtimmung eines Objects, nehmlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als Handlung eines Subjects betrachten. Und dieſe iſt das, was auch Beſchreibung eines Raums heiſst. Sie beſtehet darin, daſs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum ſelbſt erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck ſich um ſeine eine Seite, die als feſt und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läſst, ſo erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heiſst; oder wenn er ſich vorſtellt, daſs ein Punct ſich fortbewegt, ſo wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155 *). Da nun in der Phoronomie von jeder Beſchaf-

fenheit des Beweglichen, alſo auch von ſeiner Gröſse und Geſtalt abſtrahirt wird, ſo iſt die Bewegung deſſelben ganz einerlei mit der Vorſtellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Beſchreibung eines Raums; nur abſtrahirt der Geometer von der Zeit, in der ſich der Punct fortbewegt, oder von der Geſchwindigkeit deſſelben. Die Phoronomie iſt alſo die reine Gröſsenlehre oder Mathematik (*matheſis*) der Bewegung, indem ſie die Gröſse der Bewegung ordentlich, durch die Beſchreibung des Raums vermittelſt eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit beſchreibt, conſtruirt, oder ſinnlich darſtellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik iſt. Die Gröſse der Bewegung heiſst die Erzeugung der Vorſtellung derſelben durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſ. Gröſse. Nun iſt aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äuſsern Verhältniſſe, welches immer wieder Bewegung giebt, alſo iſt die Gröſse der Bewegung die Vorſtellung von der Zuſammenſetzung derſelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heiſst, die Phoronomie iſt die Wiſſenſchaft davon, wie man ſich eine einzige Bewegung eines Puncts ſo vorſtellen kann, daſs ſie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verſchiedenen Richtungen und mit verſchiedener Geſchwindigkeit zuſammengeſetzt ſei. Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs etwa mehrere Bewegungen die Urſache einer gewiſſen Bewegung ſind, ſondern daſs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zuſammen als Eine vorgeſtellt werden, ſo daſs ſie als Theile zuſammen mit dieſer Einen einerlei ſind. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zuſammengeſetzt ſei, ſo darf man nur, wie bei aller Zuſammenſetzung zur Erzeugung der Gröſsen, zuerſt diejenige Bewegung ſuchen, die aus zwei gegebenen zuſammengeſetzt iſt, dann dieſe wieder mit einer dritten verbinden u. ſ. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und so die verlangte zusammengesetzte Bewegung erzeugt hat. So läst sich also die Lehre von Zusammensetzung aller Bewegungen auf die von der Zusammensetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn; nehmlich

α. sie geschehen entweder in einer und derselben Linie oder in verschiedenen Linien. Aus dem Zusammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entsteht also nicht allein (wie man gewöhnlich sagt) zusammengesetzte Bewegung, sondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verschiedenen Linien zusammengesetzt ist. Aber es giebt noch eine Art zusammengesetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und desselben Puncts alle in einer und derselben Linie geschehen, und diese ist wieder der Richtung nach unterschieden, nehmlich

β. die Bewegungen geschehen entweder nach entgegengesetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diesen Bewegungen durchläuft, verhalten sich zu einander wie die Geschwindigkeiten, weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geschehen.

Hieraus entstehen also dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derselben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie, aber von entgegengesetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derselben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verschiedenen Linien, die einen Winkel einschlie-

ſen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; dieſe letztere Bewegung nannte man bisher allein zuſammengeſetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrſatz. Die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Puncts zu Einer Bewegung kann man ſich nur dadurch denken, daſs man ſich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im abſoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geſchwindigkeit, aber entgegengeſetzter Richtung vorſtellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im abſoluten Raum vorgeſtellt, aber nicht erfahren werden; hier iſt die Rede von der Conſtruction oder reinen ſinnlichen Darſtellung der Zuſammenſetzung der Bewegung. Es giebt aber vorſtehende drei Fälle der Zuſammenſetzung, folglich muſs der Lehrſatz für jeden Fall bewieſen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derſelben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geſchwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem ſich bei gleicher Zeit die Geſchwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeiten ſoll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen ſollen indeſſen für diesmal von gleicher Geſchwindigkeit ſeyn; daher iſt auch die Linie AB ſo lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geſchwindigkeiten können nun in derſelben Linie oder demſelben Raum (es ſei nun der abſolute oder der relative) an demſelben Punct nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeit bezeichnen, ſind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geſchwindigkeit zuſammenſetzen, ſo würde AB und ab, welches ſo groſs iſt als BC, (ab = BC), zuſammengeſetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und AC ſtellen, jede für ſich,

nicht eine Geſchwindigkeit ſo groſs als ab vor, denn es ſind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, ſondern nach einander zurückgelegt werden. Alſo ſtellt die doppelte Linie AC, die in derſelben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie ab zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geſchwindigkeit der Linie ab vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen zu Einer in demſelben Raume nicht anſchaulich darſtellen oder conſtruiren (N. 20).

Man ſtelle ſich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieſer Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der ſich mit ſamt der Linie AC im abſoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der ſich im abſoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geſchwindigkeit AB, ſo kömmt dieſer Punct nach B im abſoluten Raum. Man ſtelle ſich nun vor, daſs ſich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC ſelbſt, mit der Geſchwindigkeit ab, die ſo groſs iſt als AB, in entgegengeſetzter Richtung CA bewegte; da nun CB ſo groſs iſt als ab, ſo hat dieſe entgegengeſetzte Bewegung der Linie eben denſelben Erfolg, als wenn ſich der Punct A in eben der Geſchwindigkeit in der Richtung AC bewegte (ſ. den Grundſatz V. B). Der Punct durchläuft nun im abſoluten Raum AB, zugleich aber bewegt ſich der relative Raum in entgegengeſetzter Richtung, folglich muſs ſich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, ſondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, daſs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder abſoluten Raum kam, in welchem ſich die Linie AC bewegt. Alſo befindet ſich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorſtellen, daſs C des relativen Raums dahin gekommen iſt, wo B des abſoluten Raums iſt,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal a b, (AB + BC = 2 a b), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch a b oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der beweglichen

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dafs, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fufs durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fufs auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der gröfsern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der gröfsern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit gröfserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so grofs als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliefsen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzuſtellen, daſs ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung ſei, vielmehr müſste man annehmen, daſs die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, ſondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die dieſen Bahnen paralel ſind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, ſo wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt alſo zwar immer parallel mit demſelben, entfernt ſich aber jeden Augenblick mehr, und eben ſo, umgekehrt, entfernt er ſich in ſeinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zuſammen kommen. Allein das heiſst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zuſammenſetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen iſt, von welcher doch in dem Lehrſatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzten dritten müſſen beide wirklich als Theile enthalten ſeyn, aber ſie muſs nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verſchieden iſt, vorgeſtellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege dieſe Zuſammenſetzung einer Bewegung nicht conſtruiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im abſoluten Raum, ſo kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AB, alſo nach der Richtung BA (ſo daſs die Linie DB immer ſenkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB ſtehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, ſondern nach D. Der Punct iſt nehmlich vermittelſt ſeiner Bewegung von A nach C, und vermittelſt der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während dass er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, dass eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen liess. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, dass die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, dass ich

mir denke, dafs der Körper ſenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum ſich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der beſchleunigenden Kraft der Schwere krummen) Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, ſondern dieſe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier iſt alſo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darſtellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zuſammengeſetzten Bewegung mit der einfachen, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt; aber nicht von dem, was wirklich geſchieht, oder der mechaniſchen Erklärung durch Urſachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), ſondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Geſchwindigkeit gemeiniglich ſo, ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo groſser Raum zurückgelegt wird. Bei dieſer Erklärung wird aber etwas vorausgeſetzt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht, nehmlich, dafs ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo mit einander verbinden laſſen, als zwei gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, dafs eine gegebene Geſchwindigkeit eben ſo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten, beſtehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht auſser einander (*partes extra partes*), ſo wie die Theile des Raums. Die Geſchwindigkeit iſt eine intenſive Gröſse, oder eine ſolche, deren Theile in einander ſind, dahingegen der Raum eine extenſive oder ſolche Gröſse iſt, deren Theile auſser einander ſind. Folglich muſs ſich die erſtere ganz anders darſtellen (conſtruiren) als die letztere. Dieſe Darſtellung (Conſtruction) iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorſtellung der Zuſammenſetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengeſetzt iſt. Die letztere iſt nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengeſetzt, übrigens aber gleich geſchwind mit der Bewegung des Raums iſt. Denn in derſelben Richtung laſſen ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten gar nicht zuſammenſetzen, als nur durch äuſſere bewegende Urſachen. Man denke ſich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgeſetzt, daſs der Wind immer fort aus derſelben Gegend wehe, und der Kahn ſich alſo in freier Bewegung mit ſeiner erſten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Dieſe Vorſtellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Urſachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier iſt nur die Frage die, wie der Begriff der Geſchwindigkeit als eine Gröſse conſtruirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargeſtellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Geſchwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede ſeyn von der Abziehung (Subtraction) einer Geſchwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche ſich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geſchwindigkeit als Gröſse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken läſst, aber ſchwer zu conſtruiren oder ſinnlich zu machen iſt. Denn ſoll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder ſubtrahirt werden, ſo kann das nicht anders geſchehen als dadurch, daſs man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden ſoll, eine ihr entgegengeſetzte Bewegung, von der Gröſse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade ſo viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden ſoll, = o wird. Wie ſoll man nun aber die entgegengeſetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. ſo, daſs man ſich den Gegenſtand in

eben demſelben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das iſt, wie wir geſehen haben, nicht möglich. Wie könnte man ſich zwei gleiche Bewegungen eben deſſelben Gegenſtandes in entgegengeſetzter Richtung denken? Es ſcheint, daſs alsdann der Körper als in Ruhe vorgeſtellt werden müſste. Allein Ruhe iſt nicht Bewegung, woraus folgt, daſs es auf die gewöhnliche Art, wenn man ſich die Bewegung an demſelben Körper und in demſelben Raume denkt, nicht möglich iſt, die Bewegungen, wenn ſie entgegengeſetzt und gleich ſind, zu conſtruiren. Daſs uns der Körper dabei in Ruhe zu ſeyn ſcheint, iſt bloſs Täuſchung, dieſe ſcheinbare Ruhe iſt nichts anders als die Unmöglichkeit der Conſtruction. Dieſe Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daſs die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrſatze gewieſen worden, und ſo wird durch die Bewegung des Raums ſo viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derſelben abgezogen werden ſoll. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Vorſtellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewieſen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und deſſelben Körpers, die einen Winkel einſchlieſsen, in Gedanken zuſammenſetzen, ſo daſs daraus eine dritte entſtehet, welche beide Bewegungen enthält, ſo läſst ſich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man ſich die Körper in einem und demſelben Raume denkt. Man kann ſich dann zwar vorſtellen, wie zwei verſchiedene Kräfte nach verſchiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das iſt die Vorſtellung davon, wie durch Natur oder Kunſt, vermittelſt gewiſſer Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verurſacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre alſo eine mechaniſche Conſtruction, welcher man ſich bisher allein bedient hat. Allein hier iſt von der phoronomiſchen oder rein mathematiſchen Conſtruction oder (nicht von der Hervorbringung, ſondern) von der

Zuſammenſetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anſchaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von beſtimmten Gröſsen nach verſchiedener Richtung entſtehe, nicht aber, wie dieſe zuſammengeſetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn alſo ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; ſo ſtellte man ſich das bisher ſo vor, als wirke eine äuſsere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein ſegelndes Schiff führe einen Menſchen von A nach B, während der Zeit aber bewege ſich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Menſch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, ſo entſtehe alsdann die Bewegung nach m. Allein dieſe Vorſtellung iſt darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, ſondern von A nach D gehet. Man conſtruirt alſo eigentlich nicht eine zuſammengeſetzte Bewegung aus zwei einfachen, ſondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die ſich einzeln nach verſchiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematiſchen Auflöſung die zuſammengeſetzte Bewegung wirklich bloſs aus zwei einfachen Bewegungen conſtruirt oder anſchaulich dargeſtellt wird (N. 28.).

Die Zuſammenſetzung der Bewegungen, um zu beſtimmen ob ſie gröſser oder kleiner ſind als andere, mit denen man ſie vergleicht, muſs nach den Regeln der Congruenz geſchehen. Das heiſst, die Theile, woraus ſie zuſammengeſetzt werden, müſſen wirklich einzeln, mit den Theilen der zuſammengeſetzten, und zuſammen, mit den zuſammengeſetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich ſeyn. So iſt es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im erſten Fall iſt es völlig in Anſehung der Gröſse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, daſſelbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er ſich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorſtelle; die Gröſse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, ſind daſſelbe, und ſind nur der

Vorſtellungsart nach verſchieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zuſammenſetzten, wirklich mit den Theilen der zuſammengeſetzten Bewegung, ſowohl einzeln als zuſammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie iſt alſo eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, ſondern nur ein Theil derſelben, nehmlich bloſs die Gröſsenlehre der Bewegung, oder die Wiſſenſchaft von der Bewegung bloſs als einer reinen Gröſse. In derſelben wird bloſs die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rückſicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat alſo auch nicht mehr als den einzigen Lehrſatz von der Zuſammenſetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Conſtruction der geradlinigten zuſammengeſetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann dieſe nicht ohne eine Urſache dieſer Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der bloſse Raum aber kann keine Urſache der Bewegung ſeyn, ſondern dieſe ſetzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abſtrahirt, und die Bewegung nur als Gröſse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung ſeyn.

Das übrige von der Bewegnng ſ. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Urſachen, der Entſtehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenſchaft der Materie als der, daſs ſie beweglich ſei; um aber die Entſtehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muſs er noch eine Eigenſchaft derſelben hinzuthun, nehmlich die, daſs ſie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heiſst aber, allem Beweglichen widerſtehen, das durch ſeine Be-

wegung in diesen Raum einzudringen, bemühet ist (N. 31.).

Hier haben wir schon eine Ursache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewissen Raums zu widerstehen; wir sind folglich hier nicht mehr in der Wissenschaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), sondern haben schon die Qualität der Materie, nehmlich dass sie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erstere sich befindet, widerstehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine ursprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äussert. Die Wissenschaft davon heisst Dynamik (N. 31.).

Kant beweiset aber seine Behauptung, dass die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerstehe, folgendergestalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, so verändert er seine äussern Verhältnisse zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt sich. Das Eindringen in einen Raum ist also eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heisst es die Bestrebung einzudringen.

b. Nun ist es die durch die Erfahrung gegebene Eigenschaft der Materie, dass sie dem Eindringen widerstehet, oder macht, dass der Eindringende sein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortsetzen kann; d. h. der Widerstand ist die Ursache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heisst, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ist, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heisst.

c. Wenn eine Bewegung soll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, so muss dieses

1. zuerst blos phoronomisch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird blos als eine Gröfse angesehen, von welcher etwas hinweggenommen werden soll, ohne vorerst noch an Ursachen zu denken. Der

Körper ſoll nehmlich eine Bewegung bekommen, die ſo groſs iſt, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (ſubtrahire), welche weggenommen wird. Dies iſt nun nicht anders möglich als ſo, daſs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung vorſtelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erſtern entgegengeſetzte, welche diejenige Gröſse hat, um die die erſte Bewegung ſoll vermindert werden, oder derſelben vollkommen gleich iſt, wenn ſie ſoll in Ruhe verändert werden. Wir ſehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomiſchen Lehrſatzes in dem Artikel: zuſammengeſetzte Bewegung, daſs wenn ſich ein Körper in einer gewiſſen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben ſo groſsen Zeit nur halb ſo weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, dieſe Verminderung der Bewegung nur dadurch anſchaulich gemacht werden kann, daſs wir uns vorſtellen, daſs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum ſich halb ſo geſchwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, ſondern nur um BC fortgerückt iſt, und ſich nicht in D ſondern in C befindet, d. h. mit dem Körper ſelbſt iſt eine ſeiner vorigen, und des relativen Raumes, Bewegung entgegengeſetzte Bewegung verbunden.

2. Dieſe entgegengeſetzte Bewegung muſs nun aber auch dynamiſch betrachtet werden, d. h. nicht bloſs, wie ſie als Anſchauung oder ſinnliche Darſtellung, ſondern auch als Wirkung, möglich iſt. Sie muſs folglich eine Urſache haben, und dieſe Urſache iſt der Widerſtand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Urſache einer Bewegung heiſst aber bewegende Kraft, folglich iſt der Widerſtand der Materie, da er eine entgegengeſetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das iſt, was bewieſen werden ſollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, daſs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorſtellen können, darum noch nicht wirklich ſei, weil ſonſt folgen würde, daſs auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematiſche Conſtruction wirklich ſei. Allein dieſer Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo ſich zeigt, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloſs reine Anſchauung zu ſeyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, daſs eine Urſache derſelben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empiriſchen Eigenſchaft der Materie, daſs ſie dem Eindringen widerſtehet, gefunden wird (N. 33), ſ. Soliditat.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muſs jederzeit ſo angeſehen werden, als werde ſie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt iſt. Die Materien werden hier nehmlich als phyſiſche Puncte betrachtet. In dieſer geraden Linie ſind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch ſich jene beiden phyſiſchen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft, die die Urſache der Entfernung der Puncte iſt, heiſst Zurückſtoſsungskraft, und die, welche die Urſache der Näherung der beiden Puncte iſt, heiſst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückſtoſsungskraft, und dieſe iſt hier weſentlich. In dem Artikel Anziehungskraft iſt gezeigt worden, daſs auch dieſe ihr weſentlich ſei. Wir haben alſo hier zwei Urſachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie ſelbſt liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Urſache ſei daſs Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, die Antwort, weil ſie undurchdringlich ſind. Sie ſind undurchdringlich heiſst aber eben, ſie widerſtehen ſich einander ſo ſehr, daſs durch keine Gewalt ihr Widerſtand ganz ſo gehoben werden könnte, daſs beide, ohne ſich aus ihrem Ort zu verdrängen, demſelben Ort einneh-

enen könnten. Folglich heifst diefe Antwort nichts anders, als fie widerftehen fich, weil fie widerftehen, oder eine widerftehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, dafs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich daffelbe hervorbringen fehe. Diefer Vorwurf trift nicht die der Materie wefentliche Zurückftofsungskraft, weil fie uns einen Begriff von einer wirkenden Urfache und ihren Gefetzen giebt, und durch die Befchaffenheit unfers Erkenntnifsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich ift, als für die Anfchauung (phoronomifch) durch Vorftellung einer gleichen entgegengefetzten Bewegung, und für den Verftand vermittelft des Caufalbegriffs (dynamifch) durch eine, die entgegengefetzte Bewegung verurfachende, d. i. eine bewegende Kraft (f. Zurückftofsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ftreben. Ohne Zweifel erhalten fie fich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwifchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, fo wird diefe durch ihre Beftrebung, indem fie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leiften, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle diefer Feder bringt dagegen einen jeden feften Körper dazwifchen, fo wird durch ihn eben daffelbe gefchehen, und die vorhergedachten Federn werden fich einander nicht nähern können, fondern in Ruhe erhalten werden. Die Urfache der Undurchdringlichkeit ift demnach eine wahre Kraft, denn fie thut daffelbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unfrer Anfchauung aufgehoben werden kann, als dadurch, dafs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengefetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, fo folgt, dafs diefe Kraft eine entgegengefetzte Bewegung wirkende Kraft feyn müffe. Wenn ihr nun Anziehung eine Urfache, welche es auch feyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erſtere) einnimmt, zu drücken, oder ſich zu bewegen (es iſt aber hier genug, ſich dieſe Anziehung nur zu denken), ſo iſt die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Urſache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, daſs ſie ein eben ſo poſitiver (wirklich wirkender) Grund ſei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückſtoſsung iſt, ſo wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) ſie einen Raum einnehmen, dieſem Raume ſelbſt Schranken geſetzt, indem die anziehenden und zurückſtoſsenden Kräfte der Elemente einander einſchränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengeſetzt ſind, entſtehet ein beſtimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Urſache der Bewegung als die dynamiſche iſt die mechaniſche. Ein bewegter Körper ſetzt andere, die er antrifft, mit ſich in Bewegung, wenn ſie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn ſie ſchon vorher bewegt ſind. Dies heiſst, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch ſie (auch in Ruhe), dadurch daſs ſie einen Raum erfüllten, Urſache von Bewegungen werden können, heiſst dynamiſch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch ſie vermittelſt ihrer Bewegung die Urſache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heiſst mechaniſch (N. 95).

In der Mechanik unterſuchen wir alſo eine neue Eigenſchaft der Materie, nehmlich die, daſs ſie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede iſt, daſs ſie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir alſo eine dritte Urſache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie ſelbſt. In der Dynamik werden die Zurückſtoſsung und Anziehung als urſprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu ſetzen. Es iſt aber klar, daſs das Bewegliche durch ſeine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich bewegende (Zurückſtoſsungs- und Anziehungs-) Kräfte beſäſse. Schon durch dieſe kann daſſelbe, noch ehe es ſelbſt in Bewegung iſt, überall, wo es ſich befindet (dynamiſch) wirkſam ſeyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der ſich die bewegte fortbewegt, derſelben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechaniſch) eindrücken, wenn beide nicht eine urſprüngliche Zurückſtoſsungskraft hätten, die nach Geſetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (ſie nachſchleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte beſäſsen. Die mechaniſchen Bewegungskräfte ſetzen alſo die dynamiſchen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelſt ihrer Zurückſtoſsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt ſie auf dieſe Zurückſtoſsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt ſie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stoſs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raume, ſo fern alle ſeine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heiſst die Maſſe; und man ſagt: eine Materie wirke in Maſſe, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſſer ſich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröſse der Bewegung (mechaniſch geſchätzt) wird durch die Menge dieſer Maſſe und ihrer Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt. Die phoronomiſche Schätzung der Bewegung geſchieht bloſs nach dem Grade der Geſchwindigkeit. Doppelt ſo viel Maſſe bewegen, heiſst unſtreitig eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt. Gleichviel Maſſe mit doppelter Geſchwindigkeit bewegen, heiſst aber auch eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man ſie mit nicht verdoppelter Geſchwindigkeit bewegt. Die Quantität der Maſſe kann alſo in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, ſondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden, ſ. Maſſe.

Es iſt ein Geſetz der Mechanik, daſs ein jeder (bloſser) Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119.).

Kant hat zuerſt dieſes Geſetz auf folgende Art allgemein bewieſen. „Von der Materie, als bloſsem Gegenſtand äuſserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Beſtimmung beigelegt werden, als eine ſolche, die ein äuſseres Verhältniſs im Raume ausſagt. Sie kann alſo auch keine andern als äuſsere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derſelben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muſs eine Urſache haben (nach Grundſätzen der Metaphyſik). Dieſe Urſache aber muſs eine äuſsere ſeyn, weil eine innere kein äuſseres Verhältniſs im Raume ſeyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgeſagt werden kann. Folglich u. ſ. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Urſprung nicht aus der Hand, welche ſich im todten Körper nicht mehr regen wird; ſie entſpringt offenbar aus dem Entſchluſſe eines frei handelnden, vom Körper unterſchiedenen Weſens; dieſer Entſchluſs iſt alſo nicht eine in der bloſsen Materie, ſondern auſser derſelben ſich befindende Urſache. Der geworfene Stein wird vom Menſchen, die ruhende Kugel von der ſtoſſenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äuſsere Urſache ihrer Entſtehung oder Aenderung nicht ſo ſichtbar iſt. Ein frei gelaſſener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit ſtets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Urſache jener Bewegung oder dieſer beſtändigen Veränderung bemerken könnte. Dieſe Bewegungen entſtehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamiſch (als wären ſie in Ruhe), theils mechaniſch (durch Fortſchleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamiſch an ſich, der Mond wird mechaniſch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in ſeiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieſer Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. ſ. w. Bisher waren dies Namen, die man den Urſachen gewiſſer, unläugbarer Phänomene beilegte, um ſie zu benennen, nicht um ſie zu erklären. Kant hat zuerſt bewieſen, daſs es wirklich ſolche anziehende Kräfte gebe, und daſs ſie der Materie weſentlich ſind. Damit ſind alſo alle die Naturforſcher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloſer Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen alſo Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Phyſik Phänomene nennt; ſie haben ihren Grund in den weſentlichen Grundkräften der Materie, man kann ſie aus dem Weſen der Materie erklären, ihre Geſetze angeben, und ſo alle Bewegung der Materie, ſo fern ſie ihren Grund in der Materie ſelbſt, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der lebloſen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) ſ. Kraft.

Dieſes mechaniſche Geſetz muſs allein das Geſetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, ſ. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt ſich, ob der erſte Urſprung dieſer ſowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob ſich zur Erklärung deſſelben nichts weiter thun laſſe, ſondern man allen Verſuchen dazu dadurch ein Ende machen müſſe, daſs man ſie unmittelbar dem erha-

benen Wesen zuschreibe, welches die Ursache der Welt ist? Das heifst: liegt der erste Ursprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgesetze?

Kant hat schon längst (S. I, 323) einen Versuch gewagt, den ersten Ursprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfassung des Raums," sagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materielle Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieser Raum ist so gut als leer, also mufs er ehemals anders beschaffen und mit Materie erfüllt gewesen seyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und sie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einstimmig zu machen, und nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in besondere Klumpen gesammelt, so müssen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstehenden Raume frei und unverändert fortsetzen" (S. I, 324).

„Angenommen, dafs die Materie der Weltkörper in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ist nehmlich der einfachste Zustand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen dieser Elemente waren verschieden und hatten wesentliche (zurückstofsende und anziehende) Kräfte, und so fing das Chaos in den Puncten der stärker anziehenden Kräfte an sich zu bilden. Denn durch diese bewegenden Anziehungskräfte setzten sich die Elemente einander, in dem Augenblick, da sie entstanden, in Bewegung, und wurden so einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zustandes. So entstanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn mufsten" (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte in Vorrath, welche sich vornehmlich äufsern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöst ist, als wodurch dieselben einander zurückstofsen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch dieſe Zurückſtoſsungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unſtreitiges Phänomen der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkenden Elemente, wenn der Widerſtand, den ſie im Fallen gegen einander ſeitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich iſt, welches ſich nicht wohl annehmen läſst, durch einander von der geradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt ſo zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus" (S. I. 327.).

Kant macht dieſes deutlicher an der Erklärung des Urſprungs der Planetenbewegungen eines beſondern Syſtems, z. B. unſrer Sonne. Geſetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente ſtärker iſt, als in andern Puncten, ſo wird ſich der Grundſtoff um dieſen Punct her zu ihm hinſenken. Es bildet ſich daſelbſt ein Körper, deſſen Anziehungskraft mit ſeiner Maſſe zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte auf einander entſtehen viele auf mancherlei Art unter einander ſtreitende Bewegungen, die natürlicher Weiſe beſtrebt ſind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchieht erſtlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander ſo lange einſchränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem ſie ihre Verticalbewegung, vermittelſt welcher ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle gleichſam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreiſen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der ſenkrechten ſich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten, ſo daſs endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch den Widerſtand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Cirkelbewegung fortſetzen können. Dadurch iſt nun alles in den Zuſtand der kleinſten Wechſelwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, dass von der zerstreuten Menge der Partikeln ein grosser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch so viel gröfsere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maafsgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlasste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite mufste aber gros seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, ſo würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig ſeyn. Allein die verſchiedenen Geſchwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zuſammenkommenden Theilchen in ihren verſchiedenen Höhen hätten, erſetzten ſich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach ſich zieht. Da ferner die elementariſchen Theilchen ſich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derſelben einſchlieſsen, ſo werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung ſelbſt ſich zu bilden anfangen, welches denn ſchon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlaſſet, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beiden Seiten dieſe Ausweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Grenzen zuläſst (S. I, 332. ff.), ſ. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der Phänomenologie ab. Bewegung iſt, ſo wie alles, was durch Sinne vorgeſtellt wird, nur als Erſcheinung gegeben, d. h. ſie iſt kein Ding an ſich, ſondern nur das noch unbeſtimmte Object (Gegenſtand), das wir einer Anſchauung, die wir haben, durch den Verſtand ſetzen. Dieſes Object muſs nun durch den Verſtand, vermittelſt der Prädicate, die ich ihm beilege, beſtimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche ſelbſt, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewiſſes Object (hier alſo ein materielles Ding) in Anſehung des Prädicats der Bewegung als beſtimmt gedacht wird. Nun iſt aber Bewegung Veränderung der Relation (des Verhältniſſes) im Raume. Das Bewegliche ſoll alſo dieſer Erſcheinung nach als beſtimmt gedacht werden, d. i. diejenige Erſcheinung, welche man das Bewegliche nennt, ſoll ein Gegenſtand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, dafs ſie nehmlich ein Bewegliches iſt, das als ein ſolches ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. Es ſind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältniſſe im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erſcheinung:

a) die Veränderung kann eben ſowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder ſowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müſſen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgeſtellt werden.

Es zeigen ſich alſo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich iſt. Sie müſſen daher genau beſtimmt werden, obgleich dieſe Beſtimmung nicht ſo leicht und faſslich iſt. Dieſe drei Begriffe ſind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im abſoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältniſſe überhaupt; zum Unterſchiede von der Bewegung an und für ſich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entſtehen nun folgende drei Lehrſätze.

I. Lehrſatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raums iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein bloſs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie auſser ihr, d. i. als abſolute Bewegung gedacht, iſt unmöglich (N. 139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntniſs, die das Object für alle Erſcheinungen gültig beſtimmt,) iſt gar kein Unterſchied zwiſchen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im abſoluten und der entgegengeſetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun iſt die Vorſtellung eines Gegenſtandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Anſehung des Objects gleichgeltend ſind, und ſich nur darin unterſcheiden, wie ſich das Subject das Object und ſeine Veränderung vorſtellen will, nicht die Beſtimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden ſich einander ausſchlieſsenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgeſchloſſen wird, ſo daſs ſich die Prädicate objectiv entgegengeſetzt ſind, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen muſs. Jene Vorſtellung iſt vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die ſich nur ſubjectiv einander ausſchlieſsen, dem Object beigelegt werden kann, ſo daſs es für das Object einerlei iſt, welches man zur Beſtimmung deſſelben wählt. Das heiſst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenſtandes der Erfahrung, iſt es an ſich unbeſtimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieſer in Anſehung jenes als bewegt vorgeſtellt wird. Dasjenige, was auf ſolche Art unbeſtimmt iſt, heiſst aber möglich. Alſo iſt die geradlinigte Bewegung einer Materie im empiriſchen Raume, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein bloſs mögliches Prädicat; welches das erſte war (N. 140 f.).

Ein Verhältniſs, mithin auch eine Veränderung derſelben, d. i. Bewegung, kann nur ſo fern ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenſtände der Erfahrung ſind. Nun iſt aber der reine Raum, den man auch, im Gegenſatze gegen den relativen (empiriſchen), den abſoluten nennt, kein Gegenſtand der Erfah-

rung (ſondern eine Anſchauung *a priori*) und überall nichts. Folglich iſt die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empiriſches, d. i. die abſolute Bewegung, ſchlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rückſicht auf den Begriff der Urſache, welche Bewegung in der Erſcheinung möglich iſt oder nicht. Die Wirklichkeit derſelben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil dieſe den Begriff der Urſache vorausſetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede iſt. In der Phoronomie oder reinen Gröſsenlehre der Bewegung hingegen iſt allein von der Gröſse der Bewegung die Rede, und der Conſtruction derſelben in der Anſchauung, folglich nur davon, wie ſie für das anſchauende Subject möglich iſt (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erſcheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Anſehung deſſen das Bewegliche ſein Verhältniſs verändern (d. i. ſich bewegen) ſoll. Der Raum aber, der ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, oder wahrgenommen werden ſoll, muſs materiell d. i. ſelbſt etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches ſeyn. Folglich müſſen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem groſsen Raume enthalten denken, und dieſen gröſsern Raum uns als ruhig vorſtellen. Von dieſem gröſsern Raume läſst ſich eben daſſelbe in Anſehung eines noch gröſsern Raumes vorſtellen, und ſo ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Anſehung deſſen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im abſoluten Raume, folglich abſolute Bewegung oder Ruhe ſeyn würden. Vielmehr muſs der Begriff dieſer Verhältniſsbeſtimmungen beſtändig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieſer Räume im Verhältniſſe betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzuſehen, iſt alſo im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. daſs alle Bewegung oder Ruhe bloſs relativ und keine abſolut ſeyn könne. Das heiſst, daſs Materie bloſs im Verhältniſſe auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Anſehung des bloſsen Raums ohne Materie. Mithin iſt abſolute Bewegung, oder eine ſolche, die auf den bloſsen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. daſs auch eben darum kein für alle Erſcheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich iſt, ſondern man ſich einen Raum, in welchem der relative ſelbſt als bewegt gedacht werden könne, der aber ſeiner Beſtimmung nach weiter von keinem andern empiriſchen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt iſt, d. i. einen abſoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muſs. In dieſem abſoluten Raume muſs man ſich nun alles Empiriſche als beweglich denken *). So iſt es nehmlich möglich, in demſelben alle Bewegung des Materiellen, als bloſs relativ gegen einander zu denken. Auf dieſe Weiſe kann man ſich die Bewegung des Beweglichen im Verhältniſſe zu einem andern als alternativ wechſelſeitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorſtellen, keins aber als in abſoluter Bewegung oder Ruhe. Der abſolute Raum iſt alſo nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, ſondern als eine Idee, nothwendig. Dieſe Idee ſoll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloſs als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, ſo iſt das nicht möglich als ſo, daſs ich den vorher abſoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der abſolute wird) enthalten, mir vorſtelle; wodurch der vorher abſolute Raum relativ und empiriſch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe mufs nehmlich auf den abfoluten Raum reducirt werden, wenn die Erfcheinung derfelben in einen beftimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erfcheinungen vereinigt) verwandelt werden foll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abfoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an fich ruhig, den relativen Raum aber als im abfoluten Raume in entgegengefetzter Richtung bewegt mir vorftelle. Diefe Vorftellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade diefelbe Erfcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erfcheinungen geradliniger Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der blofs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrfatz. Die Kreisbewegung einer Materie ift, zum Unterfchiede von der entgegengefetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derfelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengefetzte Bewegung eines relativen Raums, ftatt der Bewegung des Körpers genommen, ift keine wirkliche Bewegung des Raums, fondern, wenn fie dafür gehalten wird, ein blofser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung ift (fo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung felbft eine continuirliche Veränderung des Verhältniffes in Anfehung des äufsern Raums ift, fo ift die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äufsern Verhältniffe im Raume, folglich ein continuirliches Entftehen neuer Bewegungen. Nach dem Gefetze der Trägheit mufs nun eine Bewegung, fofern fie entfteht, eine äufsere Urfache haben. Der Körper ift aber in jedem Puncte des Kreifes, den er durch feine Bewegung befchreibt, nach den Gefetzen der Trägheit beftrebt, für fich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äufsern Urfache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiſet jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt aber die Bewegung des Raums, zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers, bloſs phoronomiſch oder bloſs eine Vorſtellung der Anſchauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daſs entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heiſst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengeſetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, daſs der Körper bewegt iſt, das andere Glied, nehmlich daſs der Raum bewegt iſt, dadurch ausgeſchloſſen. Alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erſte war. Daraus folgt aber nun auch, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raums, wenn ſie gleich dieſelbe Erſcheinung giebt, dennoch im Zuſammenhang aller Erſcheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerſtreitend, alſo ein bloſser Schein iſt, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluſs einer continuirlich wirkenden äuſsern Kraft ſtatt finden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſei der Anziehung oder Zurückſtoſsung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achſenumdrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem gröſsern Raume, dennoch vermittelſt der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raum iſt, empiriſch gegeben werden, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben, und kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Dieſes Paradoxon iſt aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er ſagt: „es iſt ſehr ſchwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und ſie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterſcheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem ſich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch iſt es nicht ganz unmöglich.*)" Hierauf läſst er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln ſich um ihren gemeinſchaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung ſamt der Richtung derſelben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieſes auch im Folgenden an der um ihre Achſe bewegten Erde unter etwas veränderten Umſtänden (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung ſcheint doch, nach dem II. Lehrſatze, in der That abſolute Bewegung zu ſeyn. Denn ſie kann, wie dort gezeigt worden iſt, auch ohne Beziehung auf den äuſsern empiriſch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Anſehung des äuſsern Raums, (z. B. die Achſenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) iſt eine Erſcheinung, an deren Stelle die entgegengeſetzte Bewegung dieſes Raums (des geſtirnten Himmels) in derſelben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, geſetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf dieſe letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erſtern geſetzt werden, wie der II. Lehrſatz zeigt, mithin darf dieſe Kreisdrehung der Erde nicht als äuſserlich relativ vorgeſtellt werden, welches ſo lautet, als ob dieſe Art der Bewegung für abſolut anzunehmen ſei (N. 149 f.).

2. Allein es iſt wohl zu merken, daſs hier vom Unterſchiede zwiſchen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede iſt; aber nicht vom Unterſchiede zwiſchen der abſoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum ſingulorum cognoſcere et ab apparentibus actu diſcriminare difficillimum eſt, propterea, quod partes ſpatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in ſenſus. Cauſa tamen non eſt prorſus deſperata. pag.* 10. *Edit.* 1714.

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im abſoluten Raume um die Achſe erſcheint, nehmlich nicht als ſolche, und könnte alſo, wenn man ſie bloſs nach empiriſchen Verhältniſſen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt alſo zwar keine phoronomiſche Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältniſſes des Bewegten zum (empiriſchen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derſelben eine continuirliche dynamiſche, d. i. eine Veränderung des Verhältniſſes der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derſelben. So lehrt auf der Erde eine beſtändige Verminderung der Anziehung durch eine Beſtrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung iſt, die Umdrehung derſelben um ihre Achſe, und lehrt ſie nur dadurch vom Schein unterſcheiden. Man kann ſich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achſe gedrehet vorſtellen, und dieſe Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniſs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume auſser ihr, phoronomiſch d. i. in der Erſcheinung verändert wird. Denn in Anſehung der Theile der Erde, welche den empiriſchen Raum bezeichnen, verändert bei der Achſenumdrehung nichts auf und in der Erde ſeine Stelle, und in Beziehung auf den Raum auſser ihr, der ganz leer iſt, kann überall kein äuſſeres verändertes Verhältniſs ſtatt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achſe im abſoluten Raume nicht erſcheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorſtellen. Wir wollen in dieſe Höle einen Stein fallen laſſen. Geſetzt, wir finden nun, daſs der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach dieſem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Weſten nach Oſten von ſeiner ſenkrechten Richtung abweicht; ſo folgt, daſs ſich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achſe drehen müſſe. Ein anderes Beiſpiel. Geſetzt, ich entferne den Stein auſserhalb der Erde weit von der Oberfläche derſelben. Bleibt er nun nicht über demſelben Punct der Oberfläche, ſondern entfernt er ſich von demſelben von Oſten nach Weſten, ſo folgt ebenfalls, daſs ſich die Erde

von Weſten nach Oſten um ihre Achſe drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beiſpielen werden zum Beweiſe der Wirklichkeit dieſer Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältniſſes zum äuſsern Raume (dem beſtirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, dieſe Achſendrehung der Erde zu beweiſen, weil ſie blofs eine Erſcheinung iſt, die von zwei in der That entgegengeſetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achſendrehung der Erde, ſondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Alſo iſt der Kreislauf des geſtirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erſcheinungen dieſer Veränderungen, den dynamiſchen Kräften, abgeleitetes Erkenntniſs, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achſe im abſoluten Raum iſt aber dennoch keine abſolute Bewegung, ob ſie gleich keine Veränderung des Verhältniſſes zum empiriſchen Raume iſt, ſondern eine continuirliche Veränderung der Verhältniſſe der Materien zu einander. Sie wird zwar im abſoluten Raume vorgeſtellt, aber iſt dennoch wirklich nur relative, und ſogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer ſo bewegten Materie, als z. B. der Erde (auſserhalb der Achſe) iſt, beſtrebt ſich wechſelſeitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieſes Beſtrebens wird continuirlich durch den Zuſammenhang der Theile und die urſprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn alſo gleich keine Veränderung des äuſsern Verhältniſſes der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich erſcheint; ſo iſt darum doch dieſe Bewegung im abſoluten Raume nach mechaniſchen und dynamiſchen Geſetzen der Erfahrung wirklich. Geſetzt alſo, man wüſste die Gröſse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände ſie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anſtellte, ſondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft vorausſetzte, ſo würde dieſer Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

ſchwung der Erde bewirkt wird, und die alſo die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umſchwung der Erde um ihre Achſe, oder die Achſenumdrehung der Erde, nach den mechaniſchen Geſetzen der Erfahrung, ſchlieſsen müſſen. Da nun hier keine dynamiſche, oder bloſs aus der Materie entſpringende, Urſache die Theile derſelben von dem Mittelpunkte wegtreibt, ſondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechaniſchen, d. i. aus der Bewegung der Materie entſpringenden Kraft entſteht, ſo iſt hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder abſoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie beſchloſſenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrſatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Geſetz der Mechanik vorausgeſetzt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis dieſes Lehrſatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da alſo die Bewegung beider Körper auf Urſachen beruhet, ſo iſt ſie wirklich. Die Wirklichkeit dieſer Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrſatze, auf dem Einfluſſe äuſserer Kräfte, in welchem Falle ſie bloſs zufällig wäre, ſondern folgt bloſs aus dem Begriffe des Verhältniſſes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechaniſchen Lehrſatzes, unmittelbar und unvermeidlich, ſo daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich iſt eine entgegengeſetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden ſoll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig iſt, wenn äuſsere Urſachen, oder mechaniſche Kräfte Bewegungen wirken ſollen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechſelſeitig entgegengeſetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empiriſchen Raums, wie im erſten Lehrſatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamiſchen Einfluſs geſchloſſen wird, wie im zweiten Lehrſatze. Es muſs ſo ſeyn, weil die bloſsen Grundkräfte der Materie, die Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der bloſse Begriff der relativen Bewegung, daſs ſie nehmlich Veränderung der Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, bringt es ſchon mit ſich, daſs ſich zum Beiſpiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengeſetzter Richtung um eben ſo viel nähern muſs, als der Körper ſich dieſer Stelle nähert. Geſetzt nun, an der Stelle des Raums iſt ein Körper, der vermöge ſeiner Grundkräfte anziehen und zurückſtoſsen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern ſich dem andern nähere, ſondern beide in einen abſoluten Raum ſetzten, z. B. ſo, daſs der Raum zwiſchen beiden Körpern zwar kleiner oder gröſser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, alſo zwar Erſcheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im abſoluten Raume, d. h. wie ſie ſich wirklich bewegen, betrachtet werden müſsten; ſo muſs, wenn der eine Körper ſich bewegt, und vermöge ſeiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechaniſchen Geſetze der gleichen Wechſelwirkung, den erſtern gerade um ſo viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, daſs jeder Körper ſich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (alſo von der Gröſse der Maſſe und mechaniſchen Bewegung, durch einen rhaltenen Stoſs, abſtrahirt,) gleich viel, nur in entgegengeſetzter Richtung, nähern müſste. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Zurückſtoſsung, um ſo viel ein Körper den andern ſtöſst, um eben ſo viel muſs er auch, vermöge des mechaniſchen Geſetzes der Wechſelwirkung, von dem andern geſtoſsen werden, folglich muſs die hieraus entſpringende Bewegung gleich ſeyn; beide Körper müſſen ſich alſo bewegen und in entgegengeſetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; geſetzt, daſs man auch dar-

über keine Erfahrung anſtellen könnte, welcher Körper ſich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, daſs das eigentlich keine abſolute Bewegung iſt, wenn ein Körper in Anſehung eines andern im abſoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältniſs auf den ſie umgebenden, ſondern auf den zwiſchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Dieſer iſt aber empiriſch, denn er erſcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröſsert wird, und die Bewegung iſt alſo in dieſer Rückſicht wieder relativ. Abſolute Bewegung würde alſo nur diejenige ſeyn, die einem Körper ohne ein Verhältniſs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine ſolche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syſtems aller Materie. Denn, wenn aufser einer Materie noch irgend eine andere, ſelbſt durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, ſo würde die Bewegung ſchon relativ ſeyn. Daraus folgt alſo, daſs wenn man ein Bewegungsgeſetz nur ſo beweiſen kann, daſs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgeſetz apodictiſch bewieſen ſeyn würde. Denn ſonſt würde man eine abſolute Bewegung annehmen müſſen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an ſich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich ſei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar iſt, wenn die Materie, auch aufser dem Felde der Erſcheinungen, als ein Ding an ſich, vorhanden wäre, welches aber dem kritiſchen Idealismus widerſpricht. So kann z. B. das Geſetz des Antagonismus in aller Gemeinſchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerſtreit, d. i. die Wechſelwirkung der bewegten Materie bewieſen werden. Denn geſetzt, es gäbe die geringſte Abweichung von dieſem Geſetze, ſo würde z. B. der eine Körper den andern, der dieſem Geſetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun dieſer nicht eben ſo ſehr wieder zöge, ſo würde der Punct, in welchem man ſich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken muſs, und den man den gemeinſchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick ſich verändern, weil beide Körper, die ſich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht ſo zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieſes bei allen Weltkörpern ſtatt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Geſetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, ſo würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und ſo daſſelbe ſelbſt, wenigſtens eine Zeit hindurch eine geradlinigte abſolute Bewegung bekommen, welches unmöglich iſt. Eine ſolche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Geſetzes, das dem des Antagonismus entgegenſtehet, iſt alſo nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es ſich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude ſich um eine gemeinſchaftliche Achſe drehe, wodurch daſſelbe an ſeiner Stelle bleibe, allein es würde, ſo viel man bis jetzt abſehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen ſeyn, dieſes anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens ſieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrſätze die Bewegung der Materie in Anſehung der drei Categorien der Modalität beſtimmen, nehmlich in Anſehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daſs die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengeſetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im abſoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im abſoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich iſt;

b. des Daſeyns und Nichtſeyns; nehmlich daſs wenn die Kreisbewegung einer Materie da iſt, nicht etwa eine gleiche entgegengeſetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben ſo wohl da iſt.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erſtern nothwendig eben ſo viel Bewegung mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers ſelbſt, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig iſt (N. 145.).

Auf die verſchiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen ſich auch die verſchiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomiſcher Rückſicht, das iſt derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorſtellen muſs, und der auch der abſolute Raum heiſst, ſollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum iſt ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der abſolute Raum exiſtirt nicht, er iſt nur die Idee von einem Raume, bei deſſen Vorſtellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenſtand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Dieſen abſoluten Raum muſs ich mir vorſtellen, um den materiellen oder empiriſchen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erſt möglich, die Bewegung eines Körpers nicht bloſs einſeitig, als abſolutes Prädicat des Körpers, ſondern jederzeit wechſelſeitig, bloſs als ein Prädicat zu denken, das ſich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht iſt derjenige, der nicht erfüllet iſt, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerſtehet. Er kann nun ſeyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt (*vacuum mundanum*) der von Materie oder Körpern umgeben iſt; und der wieder iſt, entweder

1. der zerſtreute (*vacuum diſſeminatum*), der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte (*vacuum coaceruatum*), der die Körper von einander abſondert; oder

β. der leere Raum auſser der Welt (*vacuum extramundanum*), der das ganze Syſtem der Materie oder Körper umgiebt.

Dieſe ganze Unterſcheidung beruhet alſo auf dem Unterſchied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweiſet. Sie iſt daher nicht weſentlich, ſon-

dern nur zufällig. Aber ſie wird doch in verſchiedener Abſicht gebraucht. Der zerſtreuete leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man ſagt, daſs der Körper ſpecifiſch dichter ſei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwiſchenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich ſei, daſs ſich die Weltkörper ohne allen Widerſtand im Weltraume bewegen. Kant zeigt übrigens hypothetiſch, daſs auch der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht nicht exiſtire, ſ. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechaniſcher Rückſicht iſt das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verſchaffen. Kant zeigt auch, daſs es nicht nöthig ſei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, ſ. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ.
Gehler Phyſik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects ſ. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum*, *motif.* Der objective Grund des Wollens wird ſein Bewegungsgrund genannt. Dieſer objective Grund iſt ein in etwas auſſer dem wollenden Subject, alſo in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniſs bewirkt, daſs der Gegenſtand ein Object des Begehrens ſei (ſ. Triebfeder). Der Bewegungsgrund iſt entweder *a priori* oder empiriſch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewiſſen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloſs durch einen ſinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menſchen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntniſs des Gegenſtandes hat dann wenig Einfluſs auf ihr Begehren. Die Wirkung der Beſchaffenheit des Subjects auf ſein Begehren, daſs daſſelbe ein Object begehret, heiſst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemiſcht ſeyn. Rein iſt er, wenn er gänzlich *a priori* iſt, ſolche ſind allein die moraliſchen Geſetze. Vermiſcht iſt er, wenn zugleich etwas Empiriſches ſich mit einmiſcht, z B. wenn das Subject auſser dem, daſs es etwas für ſeine Pflicht erkennt, auch mit darauf ſiehet, daſs das Wollen deſſelben ihm Nutzen ſtiften kann.

4. Der Bewegungsgrund iſt entweder gut oder böſe, moraliſch oder unmoraliſch, je nachdem der zu begehrende Gegenſtand als durch das Geſetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es verboten, iſt moraliſch, der Bewegungsgrund zu ſtehlen, weil der reiche Mann, der beſtohlen werden ſoll, doch genug hat und wenig braucht, iſt unmoraliſch. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es Schande macht, iſt empiriſch; der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, bloſs darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen ſelbſt aufhören würde, folglich das Verbot zu ſtehlen allgemein und nothwendig gilt, iſt *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es unmoraliſch und zugleich entehrend iſt, iſt vermiſcht.

5. Man ſagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Iſt hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengeſetzt, ſo heiſst es ſo viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Iſt aber das vernünftig dem ſinnlich entgegengeſetzt, ſo iſt der Zuſatz überflüſsig, denn es giebt keine ſinnlichen Bewegungsgründe, ſie ſind alle vernünftig oder aus der Vernunft entſprungen. Denn es gehört zum Weſen des Bewegungsgrundes, daſs das Object durch Erkenntniſs

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund des Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit des wollenden Subjects, z. B. ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit als den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und heifst Triebfeder (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomativa*, *faculté de l'ame de mouvoir la matière*. Das Vermögen der Seele, die Materie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. Gegenwart der Seele. Aufser der Bewegung der Materie durch dynamifche und mechanifche (f. Bewegung) Kräfte einer andern Materie, giebt es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, durch die blofse Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkührlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, fo gefchieht das nicht dadurch, dafs ihn ein andrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend eine Materie angezogen wird, fondern es gefchieht durch eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, das durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, und ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmeringfchen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, blofs durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Syfteme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Urfache (Occafionalismus), der vorherbeftimmten Harmonie (Harmonia praefta-

bilita) und des phyſiſchen Einfluſſes (Influxus phyſicus).

Alle drei Theorien ſetzten voraus, daſs beides, Körper und Seele, Dinge an ſich ſind, und ſo muſsten ſie nothwendig an der abſoluten Ungleichartigkeit beider Gegenſtände, des Körpers und der Seele, ſcheitern. Der kritiſche Idealismus allein erprobt auch hier ſeine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie iſt es möglich, daſs auf einen bloſsen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritiſchen Idealismus nehmlich iſt der Raum, mit den in demſelben befindlichen Körpern, nicht wirklich ſo auſser uns vorhanden, daſs wenn es keine ſolche Weſen gäbe, die nach der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (ſ. Anſchauung). Sondern der Raum iſt eine aus der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens entſpringende, nothwendige Vorſtellung, die allen übrigen Vorſtellungen der Art, welche wir äuſserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles alſo, was im Raume iſt, iſt nicht etwas, was auch auſser unſrer Vorſtellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. ſ. w. vorhanden iſt; denn wenn der Raum mit dem Weſen, in deſſen Erkenntniſsvermögen er ſeinen realen Grund hat, wegfällt, ſo fallen auch damit alle Körper als ſolche weg, ſo kann nichts ſtatt finden, was einen Raum erfüllt, oder ſich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen ſind, ſind daher eben ſowohl Vorſtellungen unſers Gemüths, als diejenigen Vorſtellungen, die wir Gedanken nennen. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs ſie durch verſchiedene Sinne möglich werden, daher wir ſagen müſſen, daſs die Körper Vorſtellungen des Gemüths im äuſsern Sinne, die Gedanken aber Vorſtellungen des Gemüths im innern Sinne ſind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demſelben anſchauen, iſt eine Beſtimmung unſers Gemüths, und

gehört daher ſelbſt mit zu unſerm innern Zuſtande, und hieraus folgt ſchon, daſs Gedanke und Körper nicht ſo ungleichartig ſind, als ſie dem erſten Anſehen nach ſcheinen. Sie ſind beide Vorſtellungen des Gemüths, nur in zwei verſchiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äuſsern mit umfaſst, daher alles, was ſich im Raume befindet, auch in der Zeit iſt, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterſcheiden ſich freilich dadurch, daſs die erſtern ihren Inhalt von dem äuſsern Sinne erhalten, dahingegen der Körper ſeinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematiſchen Körpers erfüllt) dadurch erhält, daſs das Gemüth durch einen Gegenſtand afficirt wird, ohne daſs wir den Grund davon weiter angeben können. Denn ſollten wir das können, ſo müſsten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äuſsern Sinne ſeinen Stoff lieferte, aber den Stoff ſeiner Vorſtellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müſste, und ſo ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anſchauungsvermögen, Denkkraft, u. ſ. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine weſentliche Grundkraft, welche wir die Vorſtellungskraft nennen wollen. Dieſe Kraft unterſcheidet ſich von den Grundkräften der bloſsen lebloſen Materie (Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derſelben durch ihre bloſse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre weſentliche Grundkraft zu äuſsern. Dieſe Vorſtellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verſchiedenen Natur deſſelben, verſchieden. Im innern Sinne wirkt ſie Gedanken, die Vorſtellungen des innern Sinnes, im äuſsern Sinne wirkt ſie Bewegungen, die man die Vorſtellungen des äuſsern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Beſtimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne iſt, ſo erklärt ſich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorſtellungen im innern Sinne, vorausſetzt *). Veränderung iſt alſo der Hauptbegriff deſſen, was die ſelbſtthätige (ſpontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenſtand dieſer Veränderung iſt eine Vorſtellung, und dieſe Vorſtellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äuſsern Sinne. Und ſo iſt das Bewegen nichts anders als ein Denken im äuſsern Sinne, ſo wie das Denken nichts anders iſt, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieſer Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer weſentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit ſtatt, die bei jeder Grundkraft ſtatt findet, man kann nicht die Möglichkeit derſelben begreifen. Denn ſollte man das können, ſo müſste ſie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft ſeyn. Daſs aber die Kraft, die den Körper eines Menſchen belebt, im innern Sinne liegt, iſt keine Behauptung durch einen Fehler des Erſchleichens (*vitium ſubreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphyſik §. 541.) ſondern richtig geſchloſſen. Denn, die erſte Urſache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, ſonſt müſste ſich die Materie wider alle Geſetze der Natur ſelbſt bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erſte Urſache der Bewegung nicht im äuſsern Sinne. Alſo bleibt nichts anders übrig, als ſie im innern Sinne zu ſuchen. Nun iſt die Bewegung ſelbſt keine Begebenheit eines Dinges an ſich, folglich die Veränderung einer Erſcheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun iſt aber nach dem kritiſchen Idealismus die Veränderung einer Erſcheinung nichts anders als eine objective Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die ihren Grund zugleich in einer ſolchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äuſsern, aber dieſe Bewegung iſt nicht willkührlich, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. ſ. w. vor ſich. S. Burke, 8.

hat, die sie für Jedermann gültig macht. Folglich ist im Gemüth eine Kraft (nicht nur subjective Vorstellungen oder Gedanken, sondern auch) objective Vorstellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorstellungen, denn ob sie wohl meinen Körper bewegt, so kann sie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anschauen gewisse Grundvorstellungen durch das Denken und Anschauen selbst entstehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anschauung erst möglich machen; so liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewisse Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anschauung, die durch diese Afficirungen verursacht wird, giebt unser eigener Körper. Soll daher unsere Seele Bewegung wirken, oder im äufsern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig seyn, so mufs es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geschehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet ist, das ist, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper ist daher (im äufsern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben so nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anschauungsvermögen und der Denkkraft derselben. Obwohl also der Körper des Menschen keine Anschauung *a priori* ist, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a posteriori* nur Begriffe sind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; so ist er doch die *conditio sine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unser Körper ist daher für uns ein solcher nothwendiger Beziehungspunct in Ansehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unsre Formen des Anschauens und Denkens in Ansehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorstellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorstellungen in dem weitesten Sinne, so dafs ich unter der erstern den Inbegriff aller möglichen Erkenntnifs, und unter

den letztern jede Vorſtellung, die dazu hinwirkt, alſo ſelbſt Anſchauungen verſtehe, ſ. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, iſt die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweiſes.

1. Ein jeder Beweis muſs überzeugen, oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirken; das iſt das Weſen des Beweiſes. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, ſo kann die Urſache dieſes Fürwahrhaltens

a. in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muſs ein Jeder, der dieſe Beſchaffenheit erkennt, daſſelbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heiſst der Grund unſers Fürwahrhaltens, und da dieſer Grund in der Sache ſelbſt liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muſs, ſo iſt der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines ſolchen objectiven Grundes willen heiſst Ueberzeugung. Folglich muſs ein jeder Beweis überzeugen. Geſetzt aber, er überzeugte nicht, ſo kann er entweder dieſen Namen gar nicht führen, oder wir ſagen von ihm, er ſei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muſs er wenigſtens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unſers Fürwahrhaltens eines Satzes kann ber auch

b. in uns ſelbſt liegen, in unſrer eigenen Beſchaffenheit. Dann iſt es nicht möglich, daſs ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beſchaffenheit hat, aus der unſer Fürwahrhalten entſteht. Der Grund unſers Fürwahrhaltens iſt dann ſubjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenſtande, von dem ich etwas für wahr halte, ſondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines ſolchen ſubjectiven Grundes willen heiſst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem ſubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweiſes. Sie überführt den Verſtand nicht, ſondern berückt ihn. Der Beifall, den der Verſtand dem Satze giebt, gründet ſich alsdann auf einen bloſsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beſtimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewieſen wird, ſondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntniſsgrund habe, der allemal objectiv iſt, und der, weil die Erkenntniſs vermittelſt des Verſtandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logiſcher Grund heiſst; ſondern ich fühle dann gleichſam die Wahrheit, es iſt, als ſei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereſſe u. ſ. w. entſpringt. Ein ſolches Gefühl iſt aber kein Erkenntniſsgrund, ſondern etwas Subjectives, das nicht im Verſtande, ſondern in der ſinnlichen Beſchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher iſt das nun kein logiſcher Erkenntniſsgrund des Fürwahrhaltens, ſondern ein bloſs äſthetiſcher Beſtimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein ſolcher äſthetiſcher Grund erzwingen kann, den Ausſpruch, ich möchte, daſs dies wahr wäre, für das, was ein logiſcher Grund wirklich erzwingt, den Ausſpruch, das iſt wahr, hält, deſſen Beifall gründet ſich auf einen Schein, und iſt Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem ſubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beiſpiel eines ſolchen Scheinbeweiſes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiſſenſchaft von einer verſtändigen Weltурſache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derſelben beweiſen will, heiſst:

Es exiſtirt eine verſtändige Weltурſache.

Beweis: In der Welt iſt allenthalben eine unausſprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäfsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechaniſchen Entſtehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich muſs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verſtändige Urſache der Urheber der Welt ſeyn.

Dieſer Beweis iſt aber, nach logiſcher Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die ſich deſſelben bedienen, können die gute Abſicht dabei haben, diejenigen, die keines ſcharfen und tiefen Nachdenkens fähig ſind, dadurch zu einem feſten Glauben an Gott zu führen. Wollen ſie aber durch denſelben vom Daſeyn Gottes überzeugen, ſo erkennen ſie entweder ſelbſt die Schwäche dieſes Scheinbeweiſes nicht, oder verhehlen ſolche vorſätzlich, welches, ob es wohl in der beſten Abſicht geſchehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menſchlichen Vernunft liegt die Regel: daſs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müſſe (ſ. Affinität). Daraus entſteht ein Hang derſelben

a. da, wo es nur ohne Widerſpruch geſchehen kann, ſich ſtatt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem ſolchen Princip einige oder viele Erforderniſſe ſind, die dazu dienen, einen Begriff von dieſem Princip abzuleiten, ſich alle übrigen Erforderniſſe hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Dieſes Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives iſt, macht ſich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für ſeinen Satz dadurch, daſs er, ſtatt vieler verſtändigen Urſachen der groſsen Menge zweckmäſsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verſtändige Urſache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. ſo ſehr gemäſs iſt. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem groſsen Verſtande, groſser Macht, groſser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich ſeinen Begriff von der Welturſache, und ſtellt ſie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, ſelbſt ſolcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er ſagt alſo: die

verſtändige Urſache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, ſie hat alle Macht, oder die Allmacht, ſie iſt unendlich gütig u. ſ. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. ſo ſehr gemäſs iſt. Dazu kömmt nun noch, daſs ſogar unter dieſen Eigenſchaften moraliſche befindlich ſind, wodurch unſer moraliſches Intereſſe für denſelben nicht nur rege gemacht wird, ſondern, weil unſre Vernunft, eben um unſrer moraliſchen Beſtimmung willen, des Glaubens an einen verſtändigen Welturheber bedarf (der die Welt ſo eingerichtet habe, daſs es in derſelben möglich ſei, unſre moraliſche Beſtimmung zu erreichen): auch dieſes, den moraliſch guten Menſchen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniſs ſich mit einmiſcht. Und ſo verwechſelt wieder derjenige, der dieſem Scheinbeweiſe ſeinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniſs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweiſe objectiv gültig ſeyn ſollte, und ſo entſteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung iſt. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, daſs die Idee von einem verſtändigen Welturheber nicht möglich ſei, und die Kraft der Beredtſamkeit, welche ſehr leicht das Intereſſe der Moralität rege machen kann. Und ſo kann die zwingende Kraft dieſes Scheinbeweiſes ſo ſiegend ſcheinen, daſs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logiſchen Prüfung bedarf, und daſs man diejenigen mit Widerwillen verabſcheuet, die einen ſolchen Beweis noch prüfen wollen, als lieſse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch iſt derjenige, welcher ſagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daſeyn Gottes, durch dieſen Grund nicht überzeugt, ſondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden iſt, ſind es folgende ſubjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erforderniſſe zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moraliſche Intereſſe;

d) das ſich unterſchiebende Bedürfniſs eines verſtändigen Welturhebers.

Wir ſehen hieraus, daſs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Daſeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α gehört etwas in demſelben zur phyſiſchen Teleologie oder Lehre von den phyſiſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil wir ſo vieles in der Welt zweckmäſsig eingerichtet finden, ſo muſs ein unendlicher Verſtand der Urheber der Welt ſeyn; eigentlich aber: ſo ſind wir vermöge des Hanges unſrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verſtand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, daſs es auch wirklich einen ſolchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demſelben zur moraliſchen Teleologie oder Lehre von den moraliſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil ſo vieles in der Welt ſo eingerichtet iſt, daſs nur derjenige, der den Vorſchriften des Sittengeſetzes gemäſs lebt, in der Welt Wohlfahrt genieſsen kann, ſo muſs ein verſtändiger Welturheber ſeyn; aber eigentlich: weil das Sittengeſetz in uns unbedingten Gehorſam fordert, und ich demſelben ohne Widerrede gehorchen muſs, ſo ſetzt mein Gehorſam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengeſetze gehorchen kann, und folglich einen verſtändigen Urheber derſelben, und ich ſehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moraliſchen Geſichtspunct an.

Durch die Abſonderung vorſtehender beiden Stükke des phyſicotheologiſchen Beweisgrundes für das Daſeyn Gottes ſehen wir nun erſt, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liegt, oder warum er uns ſo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfniſs eines Gottes für den moraliſchen Menſchen *implicite* enthält. Nehmen wir alſo dem phyſicotheologiſchen Beweiſe den moraliſchen Glaubensgrund an Gott, ſo verliert er ſeine Hauptſtütze, und er erſcheint in ſeiner ganzen lo-

gischen Blöfse. Es ist aber dem Philosophen anständig, bei der Untersuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, sei es auch das gröfste Interesse, zu abstrahiren, und zu gestehen, dafs die Vernunft zu schwach ist, das Daseyn eines überfinnlichen Wesens und also auch einer verständigen Welturfache zu beweisen. Dafür aber wird er desto unbefangener dasjenige zu seinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweise so viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moralische Bedürfnifs. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfnisse los machen, einen Gott zu glauben, ist zwar nur subjectiv, aber nothwendig und daher allgemein für alle zu einer finnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Wesen. Dieses ist also zwar keine Erkenntnifs, aber ein objectiver Glaube, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntnifs hinreichend ersetzt, und vor der schärfsten Prüfung Stand hält. So haben wir also hier, wie es sich gebührt, das, was blofs zur Ueberredung gehört, von dem abgesondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daseyn einer verständigen Welturfache. Und so mufs bei einem jeden Beweise das Gemüth ganz lauter seyn, und ohne weder auf dieses noch jenes Interesse zu sehen, blofs die Wahrheit im Auge haben, und seine Gründe jederzeit der strengsten Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 97 .).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moralische Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daseyn Gottes überzeugen, denn er entspringt ja eben aus einer Beschaffenheit des glaubenden Subjects und ist also ein subjectiver Grund. Ist daher nicht seine Wirkung ebenfalls Ueberredung und nicht Ueberzeugung? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen soll, kann zweifacher Art seyn:

a. entweder ein Beweis κατ' ἀλήθειαν, ein absoluter Beweis, d. i. ein solcher, der ausmachen soll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen;

b. oder ein Beweis κατ' ἀνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloſs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntniſsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntniſs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntniſsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, daſs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntniſs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἀνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daſs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, daſs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heiſst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht bloſs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntniſs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewifsheit der Erkenntnifs hinreichend ſind, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirkſamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Geſetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretiſchen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewiſſe Erkenntnifs des zu beweiſenden Satzes hervorbringen ſollen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewifsheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweiſe durch logiſch-ſtrenge Vernunftſchlüſſe; oder

b) zum Schluſſe nach der Analogie; oder

c) zur wahrſcheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypotheſe.

Der Satz:

es giebt einen moraliſchen Welturheber,

kann durch keinen dieſer vier Beweisgründe zur theoretiſchen Ueberzeugung, oder einer ſolchen, die auf objectiven Erkenntnifsgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logiſch-gerechten Beweis betrifft, ſo beſteht derſelbe darin, dafs der Satz, der bewieſen werden ſoll, entweder

α. unmittelbar empiriſch dargeſtellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenſtand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat ſolche Vertiefungen mit einem ſie umgebenden Wallgebirge, dafs unſre höchſten Berge darin ſtehen könnten, denn ich habe ſie geſehen und gemeſſen. So macht man ferner Experimente oder Verſuche, um einen Gegenſtand kennen zu lernen, wie z. B. die elektriſchen Verſuche, um die Natur des Blizzes zu erforſchen. Die Exiſtenz der moraliſchen Welturſache läſst ſich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil dieſe Welturſache kein Theil der Welt ſeyn kann, indem ſie ſonſt eine Erſcheinung

(ein Gegenſtand in unſern Sinnen) und kein für ſich beſtehendes, von unſern Vorſtellungen ganz unabhängiges Ding an ſich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, ſtrenge logiſche Vernunftſchlüſſe hergeleitet, daſs der Satz wahr iſt. Wenn z. B. das Daſeyn des Gegenſtandes A bewieſen werden ſoll, ſo wird daſſelbe gemeiniglich aus ſeiner Wirkung vermittelſt zweier Vorderſätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da iſt, oder exiſtirt, muſs eine Urſache vorhanden ſeyn oder geweſen ſeyn.
2. Nun exiſtirt der Gegenſtand B.

Folglich muſs eine Urſache des Gegenſtandes B, die wir den Gegenſtand A nennen, vorhanden ſeyn, oder doch einmal vorhanden geweſen ſeyn. Dieſer Schluſs iſt ganz richtig. Soll er aber etwas beweiſen, ſo muſs jeder Vorderſatz wieder bewieſen werden. Da iſt nun nichts leichter, als den zweiten Vorderſatz, der auch der Unterſatz genannt wird, zu beweiſen. Weil ich nur das Daſeyn des Gegenſtandes B in der Erfahrung zeigen oder empiriſch darſtellen darf (nach α). Aber der erſte Vorderſatz, welcher auch der Oberſatz heiſst, iſt ſchwerer darzuthun. Er ſagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln iſt. Er iſt alſo ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewiſsheit in die Erfahrung, aber können auch nur für dieſe Gültigkeit haben, weil nicht abzuſehen iſt, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, und alſo ganz unabhängig von unſern Vorſtellungen, als Dingen an ſich, ſeyn ſoll, den Geſezzen unſers Vorſtellungsvermögens unterworfen ſeyn, und noch von ſolchen Sätzen *a priori* beſtimmt werden könnte. So bekömmt denn alſo jener Oberſatz eine Einſchränkung, unter der er allein gültig iſt, und heiſst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ist, oder existirt, muss eine Ursache in der Erfahrung vorhanden seyn oder gewesen seyn.

Und hieraus sehen wir nun, dass es auf diese Art nicht möglich ist, das Daseyn eines moralischen Welturhebers zu beweisen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ist, so folgt aus dem Obersatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, dass es eine Natururſache haben muss. Das ist aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daseyn eines Welturhebers beweisen wollen. Wollen wir aber sagen, diese Natururſache muss doch wieder eine Ursache haben, und wenn wir so fortgehen, so müssen wir doch auf eine erste Ursache kommen; so verlassen wir mit dieser Behauptung unsern ganzen Beweis. Denn eine erste Ursache müsste doch eine solche seyn, die keine Ursache weiter hätte; das ist ja aber offenbar gegen unsern Obersatz, den wir also, wenn wir so schliessen, gänzlich verlassen. Es ist ein Bedürfniss unsrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Ursachen und Wirkungen ist, einen Anfang, ein erstes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieses Bedürfniss hat, folgt ja nicht, dass es ein solches erstes Glied giebt. Ganz anders ist es freilich mit dem Bedürfnisse der practischen Vernunft, was diese als nothwendiges Bedürfniss fordert, das muss zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieses Daseyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorsam gegen das Sittengesetz aus Pflicht macht mir einen moralischen Welturheber, der da will, dass ich in der sinnlichen Welt moralisch gut leben soll, zum Bedürfnisse; weil ich mir sonst die Befolgung des Sittengesetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgesetzen, eingerichteten sinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorstellen könnte, welches ich mir doch so vorstellen muss, weil ich dem Sittengesetze gehorchen soll. Endlich führt auch jener Obersatz immer nur auf eine Ursache in der Er-

fahrung, welches aber der moraliſche Welfürheber, wie ſchon gezeigt worden iſt, nicht ſeyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da iſt, oder exiſtirt, um von ihr nach jenem Oberſatze zu behaupten, ſie müſſe eine Urſache haben, ſo nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargeſtellt werden kann. In der Erfahrung ſind zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles deſſen, was da iſt, iſt nur eine Idee oder eine Vernunftvorſtellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfniſſe gemäſs, die Reihe alles deſſen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da dieſes in der Erfahrung nie möglich iſt, ſo ſtellt ſie ſich daſſelbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und dieſe Vorſtellung nennen wir Welt. Da nun aber eine ſolche Welt, ein ſolches vollendetes Ganzes alles deſſen, was in der Erfahrung exiſtirt, in der Erfahrung nicht vorhanden iſt, ſo iſt unſer Oberſatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt iſt in der Erfahrung vorhanden, noch iſt die Urſache, die von ihr prädicirt werden ſoll, oder der moraliſche Welturheber etwas in der Erfahrung.

Auſser dieſem Scheinbeweiſe für das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologiſchen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den ſogenannten ontologiſchen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommſten Weſens liegt auch ſein Daſeyn;

Das allervollkommenſte Weſen iſt aber möglich;

Alſo iſt das allervollkommenſte Weſen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweiſen, daſs dieſer Schluſs falſch iſt, die an ihrem Ort (ſ. Ontologiſcher Beweis) zu finden ſind. Hier wollen wir nur darauf aufmerkſam ſeyn, daſs wenn wir das bloſse Daſeyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterſchied zwiſchen dem Daſeyn und der bloſsen Möglichkeit verſchwindet. Der Unterſchied zwiſchen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit beſtehet nehmlich darin, daſs ich mir von einem möglichen Dinge denke, daſs es exiſtiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwiſchen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges ſelbſt kein Widerſpruch iſt, welches die Bedingung alles Denkens und alſo die logiſche Möglichkeit iſt; ſondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Urſache u. ſ. w. nicht darwider ſtreiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, daſs es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden iſt. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daſeyn die ſinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Welturſache nicht ſtehen kann, ſo iſt das Daſeyn des überſinnlichen Dinges nichts weiter als die logiſche Möglichkeit deſſelben ſelbſt, weil das Merkmal des Daſeyns; daſs das Ding nicht bloſs in meinen Gedanken, ſondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich iſt, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie ſtoſsen kann, deſſen Daſeyn bleibt immer nur ein bloſser Gedanke, das iſt logiſche Möglichkeit. Und ſo ſagt der Oberſatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommenſten Weſens iſt der Gedanke des Daſeyns deſſelben mitbegriffen. Durch dieſen Gedanken aber wird ſein wirkliches und nicht bloſs gedachtes Daſeyn nie begründet werden. Das iſt der eigentliche Grund, warum wir das Daſeyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daſeyn eines Dinges an ſich iſt und bleibt immer ein bloſſer und ſelbſt leerer Gedanke. Denn das Daſeyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und alſo zu keiner Zeit da iſt, iſt nicht nur unbegreiflich, ſondern auch undenkbar.

Und ſo haben wir alſo geſehen, daſs das Daſeyn einer moraliſchen Welturſache nicht logiſch ſtrenge bewieſen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluſs nach der Analogie betrifft, ſo iſt derſelbe in dem Artikel **Analogie**, 21.

erklärt, und gezeigt worden, dafs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig ſind, von einem nach der Analogie auf das andere ſchlieſsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht ſtatt (ſ. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen ſind, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es ſei zwar nicht gewiſs, aber doch ſehr wahrſcheinlich, dafs es eine überſinnliche moraliſche Welturſache gebe, wegen der Erfahrungslehre, dafs es in der Welt überall Zwecke gebe; ſo folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrſcheinlichkeit. Denn ein ſolches Urtheil, dafs es wohl eine ſolche überſinnliche Urſache geben könne, iſt immer gewagt, d. i. ohne den mindeſten Grund, und kann alſo auch keinen Anſpruch auf Wahrſcheinlichkeit machen. Bei der Wahrſcheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit ſtatt, dies iſt aber bei unſerm Beiſpiel gar nicht der Fall. Denn es iſt nicht nur nicht bloſs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine überſinnliche Urſache zu ſchlieſsen, ſondern gar kein Grund. Gewiſsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrſcheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und iſt alſo ein Theil der Gewiſsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrſcheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewiſsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrſcheinlichkeit und Gewiſsheit ſind nur dem Grade nach, d. i. als intenſive Gröſse unterſchieden. Jede Gröſse aber muſs gleichartig ſeyn, d. i. aus Einheiten von einer und derſelben Art beſtehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewiſsheit noch fehlenden Gründe aber lägen auſſerhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zuſammengeſetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewiſsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröſse, alſo auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Uebersinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, dass sie zur Gewissheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewissheit, und folglich auch keine Wahrscheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypothese etwas erklären soll, davon müssen wir wenigstens die Möglichkeit einsehen (s. Hypothese). Wollen wir nun eine moralische Welturſache als Hypothese zur Erklärung des Daseyns moralischer Zwecke in der Welt annehmen, so müssen wir wenigstens begreifen, dass eine solche moralische Welturſache existiren könne. Es ist nicht genug, dass wir wissen, ihr Begriff enthalte keinen Widerspruch; denn daraus sehen wir blos, dass wir sie denken können, nicht aber, dass sie wirklich vorhanden seyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir also aus einer Hypothese etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzustellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenstand unsers Begriffs vorhanden seyn könne (U. 452. M. II, 978).

4. Aus dieser ganzen Theorie des Beweises folgt nun das Resultat für unser Beispiel, dass es für das Daseyn Gottes, in theoretischer Absicht, d. i. um sein Daseyn zu erkennen und zu begreifen, schlechterdings keinen Beweis giebt. Die Ursache ist, weil schlechterdings kein Stoff vorhanden ist, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Uebersinnlichen überhaupt, und also auch einem übersinnlichen Daseyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Uebersinnliches vorstellen, so müssen wir demselben entweder Beschaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen sind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Uebersinnlichen, sondern eines sinnlichen Dinges. Oder wir müssen alle sinnliche Beschaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit, oder was es iſt, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweiſe.

Die Beweiſe ſind:

1) ihrer logiſchen Beſchaffenheit nach entweder oſtenſive oder apagogiſche;
2) ihrer metaphyſiſchen Beſchaffenheit nach discurſive, acroamatiſche, auch dogmatiſche oder intuitive, und die erſtern entweder acroamatiſche Erfahrungsbeweiſe oder Beweiſe *a priori* (apodictiſche), und dieſer letztere wieder entweder metaphyſiſche oder transſcendentale, die auch Deduction heiſsen;
3) ihrer transſcendentalen Beſchaffenheit nach entweder dogmatiſche oder kritiſche, welche auch Deductionen heiſsen.

Ich will jetzt dieſe Arten der Beweiſe in alphabetiſcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatiſcher oder discurſiver Beweis, ſ. Acroamatiſch.

2. Apagogiſcher Beweis, *demonſtratio apagogica*, *deductio ad abſurdum*, die Umſtoſsung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr iſt, ſo muſs das Gegentheil deſſelben nothwendig falſch ſeyn. Beweiſet man nun, daſs das Gegentheil eines Satzes falſch iſt, und folgert daraus, daſs der Satz wahr iſt, ſo iſt der Beweis des Satzes apagogiſch, z. E. man wollte den Satz beweiſen:

Ein falſcher Satz kann nicht bewieſen werden:

ſo iſt folgender Beweis deſſelben apagogiſch.

Geſetzt, er laſſe ſich beweiſen, ſo wird er aus objectiven Gründen vermittelſt richtiger Vorderſätze und richtiger logiſcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelſt wahrer Vor-

derſätze und richtiger logiſcher Form ableitet, iſt gleichfalls wahr. Demnach müſste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſsheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daſs es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nehmlich dann wahr ſeyn müſste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daſs der Satz ſelbſt richtig iſt, daſs nehmlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſsheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daſs eine Ungereimtheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daſs ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nehmlich den, daſs ſie evidenter ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich, oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die beſte logiſche Verknüpfung eines Grundes mit ſeiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerſpruch entſtehet, das läſst ſich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei dieſer Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert ſich der apagogiſche Beweis mehr den Anſchauungen einer Demonſtration oder eines intuitiven Beweiſes (ſ. Acroamatiſch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Urſache, warum man die apagogiſchen Beweiſe in den Wiſſenſchaften gebraucht, iſt wohl, daſs, wenn die Gründe einer Erkenntniſs zu tief verborgen liegen, man verſucht, ob ſie nicht dadurch zu erreichen ſind, daſs man die Folgen aufſucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs gefunden, und ſind ſie wahr, ſo muſs nothwendig auch die Erkenntniſs ſelbſt wahr ſeyn, weil es zu allen dieſen Folgen zuſammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr ſeyn muſs. Man würde freilich alsdann nicht einſehen, woraus die Erkenntniſs ſelbſt herflieſst, aber doch, daſs ſie wahr iſt. Die Art zu beweiſen, daſs wenn in einem hypothetiſchen Satze der Vorderſatz categoriſch oder geſetzt wird, auch der Nachſatz dadurch categoriſch oder geſetzt wird, heiſst der *Modus ponens*. So ſchlieſsen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntniſs wahr ſind,
ſo iſt die Erkenntniſs ſelbſt wahr;
Nun ſind alle Folgen dieſer Erkenntniſs wahr;
Alſo iſt dieſe Erkenntniſs ſelbſt wahr.

Allein es iſt nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs zu erforſchen, um deswillen kann auf dieſem Wege eine Hypotheſe niemals in demonſtrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypotheſen bedient man ſich aber dieſer Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich; jemehr Folgen derſelben richtig befunden werden, deſto gewiſſer wird ſie, da man aber nie alle Folgen weiſs, ſo nähert man ſich zwar der Gewiſsheit auf dieſem Wege, aber erreicht ſie nie. Kann man

aber zeigen, dafs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falfch fei, fo ift das Gegentheil felbft falfch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetifchen Vernunftfchlüffe. Er hat die Form:

> Wenn die Erkenntnifs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr feyn foll, fo mufs keine einzige Folge derfelben falfch feyn;
> Nun ift eine Folge derfelben falfch;
> Alfo ift die Erkenntnifs nicht wahr.

Diefer Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweifet nicht allein ganz ftrenge, fondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falfche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben mufs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntnifs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogifche Art zu beweifen kann aber nicht in allen Wiffenfchaften erlaubt feyn. Es giebt Wiffenfchaften, wo es unmöglich ift, das Subjective in unferer Erkenntnifs, das ift dasjenige, was in derfelben aus uns entfpringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenftande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. ift diefe Verwechfelung gar nicht möglich, weil alle reinen finnlichen Darftellungen derfelben allgemeingültig feyn müffen, indem der Raum, in dem fie dargeftellt werden, die reine Form aller menfchlichen äufsern Anfchauungen ift, und daher alles in demfelben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv ift, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In folchen Wiffenfchaften nun, wo die erwähnte Verwechfelung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich ift, kann die apagogifche Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In folchen Wiffenfchaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann fowohl der Satz felbft, als auch der Gegenfatz unter einer Vorausfetzung, welche fubjectiv ift, und die man fälfchlich für objectiv hält, falfch feyn. Es würde dann aus der Falfchheit des Gegenfatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogifche

Beweis zu beweiſen ſcheinen, aber im Grunde nichts beweiſen. Z. B. wir ſetzen in der Erfahrung voraus, daſs die Gegenſtände Dinge an ſich ſind, die wirklich an und für ſich ſo beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, obwohl unſer eigenes Erkenntniſsvermögen ſehr viel zu ihrer Beſchaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Dieſe Vorausſetzung iſt alſo ſubjectiv. Geſetzt nun, wir hielten ſie für objectiv, und wüſsten nichts von dem Unterſchiede zwiſchen Dingen an ſich und Erſcheinungen, ſo würde ſowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegenſatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falſch ſeyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müſſe wahr ſeyn. Es iſt nehmlich falſch, daſs die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unſrer Vorſtellung iſt, ſo könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, ſo müſsten wir wahrnehmen, daſs daſelbſt bloſs leerer Raum wäre; nun iſt es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden alſo nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein dieſe könnte ja nur für unſre Wahrnehmung dem Grade nach zu ſchwach ſeyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze ſtoſsen. Aber auch der Satz iſt falſch, daſs die Welt keine Grenzen hat. Denn ſonſt ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müſste aber ſchon die ſinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden ſeyn. Sie iſt aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, daſs es Sinnenweſen gäbe, ja auch Niemand ſich die reale Wirklichkeit derſelben vorſtellen könnte, ſo gäbe es auch keine ſinnlichen Weſen. Die Welt geht alſo nur immer ſo weit, als die Erfahrung ſinnlicher Weſen reicht, das iſt, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbeſtimmbare Weite, und ſo auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegenſatz, falſch iſt, ſo kann man Satz und Gegen-

ſatz apagogiſch beweiſen, ohne daſs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerſtreit der Geſetze der reinen Vernunft, der nothwendig entſteht, wenn ſie die ſinnliche Welt für ein Ding an ſich, und nicht für eine Reihe von Vorſtellungen hält, die nur in unſern Sinnen vorhanden ſind.

Daſs man aber in unſerm Beiſpiele Satz und Gegenſatz apagogiſch beweiſen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch ſind Satz und Gegenſatz falſch, folglich beweiſet hier der apagogiſche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorſtellung, daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt, eine aus unſerm Erkenntniſsvermögen entſpringende, und nicht in der Welt ſelbſt gegründete Vorſtellung iſt. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding iſt begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding bloſs mit dem Verſtande, als Ding an ſich, vorſtelle, ſeine Richtigkeit, kann aber, der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der ſinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiſſenſchaft oder der Wiſſenſchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, iſt es möglich, jene Subreption oder Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Geſetze *a priori* vergleichen, und ſehen, ob es in der Natur wirklich nach dieſen Geſetzen gehet. Aber eben deswegen iſt auch der apagogiſche Beweis in dieſer Wiſſenſchaft ganz unerheblich. Denn er beweiſet etwas, was erſt durch die Beobachtungen beſtätigt werden muſs, damit kein Schein uns täuſche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgeſetz möglich iſt.

In der Wiſſenſchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniſſe *a priori*

(der Transſcendentalphiloſophie) iſt jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derſelben der apagogiſche Beweis nicht erlaubt ſeyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, daſs man zeigt, es widerſtreite allem dem, was doch ſeyn muſs, wenn wir etwas erkennen ſollen (den Bedingungen unſrer Vernunfterkenntniſs); woraus aber nicht folgt, daſs es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns ſeyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt nicht möglich;

denn wäre es möglich, ſo müſste es doch einen Grund haben, worauf ſeine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, ſondern bedingt nothwendig. Allein das heiſst weiter nichts, als: unſerm Erkenntnisvermögen nach muſs alles ſeinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden ſoll; woraus aber nicht folgt, daſs nicht dennoch ein ſolches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Weſen exiſtiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der ſein Gegentheil behauptet, laſſen ſich dadurch irre führen, daſs ſie ſich vorſtellen, die Erſcheinungen oder ſinnlichen Objecte ſeien Dinge an ſich, und müſsten wirklich alle die Beſchaffenheiten haben, die ſie, die vorſtellenden Subjecte, einem Dinge an ſich, der Beſchaffenheit ihres Erkenntniſsvermögens nach, beilegen müſſen, welches der transſcendentale Schein heiſst; und bauen nun auf dieſen unmöglichen Begriff, den ſie ſich von einem Dinge an ſich machen, ihre Behauptungen. Nun iſt eine logiſche Regel: *non entis nulla ſunt praedicata*, oder, iſt das Subject in einem Satze, ein Unding, ſo hat es keine Beſtimmungen. Was man alſo von einem ſolchen Subjecte bejahet oder verneinet, iſt beides unrichtig, und man kann alſo, wenn man die Verneinung apagogiſch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewiſsheit der Verneinung ſchlieſsen. Z. B. wenn Jemand die Gegenſtände der Erfahrung derſelben für Dinge an ſich hält,

und ſich daher vorſtellt, daſs die ganze ſinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden ſeyn müſſe, der ſtellt ſich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt iſt nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, ſie hat daher weder Anfang noch Ende, das heiſst aber nicht, ſie iſt auf allen Seiten unendlich, ſondern es iſt auf allen Seiten ein unbeſtimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt exiſtirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das ſich ſo auſser uns befindet, ſondern das dadurch für uns da iſt, daſs unſer Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches ſo lange dauert, als wir unſer Bewuſstſeyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer alſo von der Sinnenwelt behauptet, ſie habe Grenzen, der behauptet etwas falſches und der Vernunft anſtöſsiges, denn man kann fragen, was jenſeit dieſer Grenzen iſt? Allein daraus folgt gar nicht, daſs ſie ohne Grenzen ſei, denn ſie hat ja immer da, wo man ſich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt iſt, widerſpricht ſich; woraus wieder nicht folgt, daſs die Sinnenwelt begrenzt iſt. Kurz, die Sinnenwelt iſt eine Reihe von Erſcheinungen (bloſsen Vorſtellungen in den Sinnen), wer ſich dieſe nun zugleich als auſser den Sinnen befindlich (als Gegenſtand an und für ſich ſelbſt) denkt, der denkt ſich etwas Unmögliches. Als Ding an ſich, würde ein ſolches Ding unendlich und durch nichts beſchränkt ſeyn, weil ich mir bei demſelben alle Beſchränkung, die aus der Beſchaffenheit meiner Erkenntniſsvermögen entſtehet, und die ſich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit dabei ſtehen laſſe; allein als Erſcheinung oder Erfahrungsgegenſtand muſs doch ein Ganzes Grenzen haben. Und ſo entſtehet der Widerſpruch, weil ich Erſcheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an ſich, einem abſolut Ganzen mache, das auſser der Erfahrung vorhanden ſeyn ſoll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an ſich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erſcheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogiſche Beweisart iſt daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzoſen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit ſeinem Widerſacher ausfocht, der aber auch eben ſo bereitwillig geweſen ſeyn würde, die Händel des letztern gegen den erſtern auszufechten, wenn dieſer ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion*. So heiſst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüſtung in den Weſtmünſterſaal tritt, ſeinen Handſchuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, daſs der neue König rechtmäſsiger König von England ſei, auffordert, ſich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein ſolcher *Champion* dogmatiſcher Behauptungen, die aber eigentlich transſcendental ſind, iſt nun auch die apagogiſche Beweisart. Allein durch ſolche Groſsſprecherei, daſs man die Behauptung des Gegners *ad abſurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der ſich ihrer bedient, zeigt bloſs ſeine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur ſo lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, ſo kann dieſer eben ſo kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für ſeine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuſchauer aber, der dann ſieht, daſs der eine ſowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenſtand ſelbſt, worüber geſtritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es ſei alles ungewiſs. Allein dazu hat er dennoch nicht Urſache, obwohl jene Streiter ihre Zeit ſo unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man laſſe ſie ihre Sätze nicht apagogiſch durch Widerlegung der Gegenſätze, ſondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweiſen, ſo wird ſich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictiſcher Beweis. Ein apodictiſcher Beweis iſt derjenige, welcher eine ſolche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs der zu beweiſende Satz nothwendig ſo ſeyn muſs (ſ. Apodictiſch). Wird der Beweis zugleich ſo geführt,

dafs Anfchauungen *a priori*, wie die Darftellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann ift er zugleich intuitiv, und ein folcher apodictifch-intuitiver Beweis heifst eine Demonftration. Der apodictifche Beweis ift dem empirifchen oder Erfahrungsbeweife entgegen gefetzt. Eine Erfahrung beweifet immer, dafs fich die Sache fo verhält, nicht aber, dafs es fo feyn mufs; dies thut allein der apodictifche Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun find die Beweife *a priori* entweder folche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, diefe können discurfiv-apodictifche Beweife genannt werden; oder folche, die, wie in der Geometrie, durch Conftructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictifchen Beweife oder eigentlichen Demonftrationen find. Die letztern haben allein Evidenz, das ift, anfchauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die fich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewiefenen Satzes gleichfam mit den Augen der Einbildungskraft an der Conftruction fiehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine folche anfchauende Gewifsheit entftehen. Beifpiele und das Uebrige f. im Artikel Acroamatifch.

4. Deduction, f. transfcendentaler Beweis.

5. Demonftration, f. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, f. offenfiver Beweis.

7. Dogmatifcher Beweis ift ein folcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterfchied zwifchen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erftere heifst, dafs bei dem Beweife blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengefetzt ift, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr feyn mufs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich ift. Discurfiv-apodictifche Beweife kann man alfo in transfcendentaler Rückficht in dogmatifche und kritifche, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein folcher Beweis, der aus empirifchen Beweisgründen geführt wird. Die-

ſer Beweis beweiſet nun, daſs ſich etwas ſo verhält, nicht aber, daſs es ſich ſo verhalten muſs. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da ſei, nicht aber, daſs es gar nicht anders ſeyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darſtellung geführt wird; iſt die Darſtellung eine Erfahrung, ſo iſt es ein empiriſch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anſchaulich macht; iſt die Darſtellung eine Conſtruction *a priori*, wie in der Geometrie, ſo heiſst der Beweis eine Demonſtration. Von der Demonſtration ſ. den Artikel Acroamatiſch (C. 762.).

10. Oſtenſiver Beweis, directer Beweis, iſt dem apagogiſchen Beweiſe entgegengeſetzt, und alſo ein ſolcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiſet, daſs er das Gegentheil deſſelben umſtöſst, ſondern durch Gründe, aus welchen der Satz ſelbſt folgt. Dieſer Beweis iſt in aller Art der Erkenntniſs derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, ſondern auch Einfluſs in die Quellen deſſelben hervorbringt (C. 817.).

11. Transſcendentaler Beweis, kritiſcher Beweis, Deduction iſt ſo viel als der Beweis eines transſcendentalen, d. i. eines ſolchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu erſehen iſt. Ein transſcendentaler Satz iſt immer zugleich ein ſynthetiſcher Satz *a priori*, denn wäre er analytiſch, ſo wäre er ein bloſs logiſcher Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden ſoll, ſo muſs er ſelbſt *a priori* ſeyn. Die Beweiſe ſolcher transſcendentalen und ſynthetiſchen Sätze haben nun das Eigenthümliche an ſich, daſs ſich bei ihnen die Vernunft vermittelſt ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transſcendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, ſondern man muſs zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* unterſuchen. Dieſes iſt nicht etwa eine nöthige Regel der Behutſamkeit bei dieſen Beweiſen, ſondern es gehört zu dem Weſen dieſer Beweiſe,

die ohne dieſes nicht möglich ſind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenſtande *a priori* zeigen ſoll, ſo muſs ich dazu etwas haben, was auſser dieſem Begriff liegt, ich muſs alſo über dieſen Begriff hinausgehen. Das iſt aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und auſserhalb dieſes Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transſcendentalen Beweiſe heiſst. In der Mathematik iſt die Anſchauung *a priori* dieſer Leitfaden zur Verknüpfung (Syntheſis) unſrer Vorſtellungen. Alle Schlüſſe können hier in der reinen Anſchauung geführt werden. In der Transſcendentalphiloſophie iſt die Möglichkeit der Erfahrung dieſer Leitfaden zur Syntheſis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, daſs ohne eine ſolche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Alſo muſs der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und ſynthetiſch gewiſſe Dinge erkennen kann; oder wie es möglich ſey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in ſeinem Begriff liegt. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transſcendentaler Beweis nehmen muſs, laufen die Beweiſe ſolcher Sätze, die nur durch transſcendentale Beweiſe dargethan werden können, wie Waſſer, welche ihre Ufer durchbrechen; ſie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Aſſociationen ſie zufälliger Weiſe hinleitet, aber nicht auf den zu beweiſenden Satz los. Sie werden dogmatiſche Beweiſe, und ſcheinen zu überzeugen, aber ſie überreden bloſs, weil der Beifall, den ſie abnöthigen, auf ſubjectiven Urſachen einer zufälligen Zuſammenſtellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einſicht in einer natürlichen Verwandtſchaft derſelben hält. Man ſollte ſich aber doch nicht abhalten laſſen, ſolche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Unterſuchung eindringen. So hat man ſich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweiſen. Aber alle Kenner haben eingeſtanden, daſs die bisherigen Beweiſe deſſelben nichts beweiſen. Man berief ſich alſo vor der Erſcheinung der Critik der reinen Vernunft, da man dieſen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweiſe deſſelben erkannte, und doch keine neuen dog-

matiſchen Beweiſe für ihn verſuchen wollte, trotzig auf den geſunden Menſchenverſtand. Allein dieſe Appellation iſt jederzeit ein Beweis, daſs es ſchlimm um den Beweis ſeiner Behauptungen ſtehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelſt bloſſer Vorſtellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehen, ſo muſs der Beweis nothwendig einen ſolchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich ſeyn ſollte. Will man ſich hier nun vergebliche Mühe erſparen, ſo iſt vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muſs nehmlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu ſolchen Einſichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, daſs man auf dieſem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unſere denkende Subſtanz hat eine einfache Natur,

iſt eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zuſammengeſetzt iſt. Ja dieſer Satz enthält ſogar aus eben dieſem Grunde eine Vorſtellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem ſie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empiriſchen Stoffe vermiſcht, zu finden iſt, und gefunden werden kann. Der Beweis dieſes Satzes muſs alſo vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweiſen ſeyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas verſuchen, was über alle menſchliche Erkenntniſskräfte iſt, und daher vergebliche Mühe ſparen, ſo muſs man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewieſen werden könne. Dieſer Weg ſoll nun die Einheit des Selbſtbewuſstſeyns (Apperception) ſeyn, daſs wir uns nehmlich unſrer denkenden Subſtanz bewuſst ſind, und in dieſem Bewuſstſeyn nichts theilbares zu bemerken, ſondern daſſelbe eine abſolute Einheit, iſt. Allein hier iſt nur noch Eine Bedenklichkeit. Die abſolute Einfachheit kann nehmlich, wie oben geſagt wurde, nicht erfahren werden, ſondern iſt bloſs eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zuſammengeſetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zuſammenſetzung aufgehoben wird, da muſs entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zuſammengeſetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zuſammengeſetzte, durch die Theilung ſeiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es ſonſt aus Nichts zuſammengeſetzt ſeyn müſste, alſo muſs es aus dem Einfachen zuſammengeſetzt ſeyn. So wird das Einfache bloſs geſchloſſen, aber nie erfahren. Nun iſt zwar in allem Denken mein Selbſtbewuſstſeyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieſes Selbſtbewuſstſeyn iſt auch allerdings eine einfache Vorſtellung. Aber es iſt nicht abzuſehen, wie es folgt, daſs weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorſtellung habe, daſs ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach ſeyn ſoll. Wenn ich mir vorſtelle, daſs mein Körper in Bewegung iſt, und dann durch ſeine Kraft auf einen andern Körper wirkt, ſo iſt dies eine einfache Vorſtellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Gröſse meines Körpers ankömmt, ſondern bloſs auf die Kraft, mit der er ſich bewegt, ſo kann ich mir dieſe Bewegung des Körpers ſo einfach als möglich, alſo durch die Bewegung eines Puncts vorſtellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und dieſen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus ſchlieſsen, daſs, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorſtellen kann, darum der Körper ſelbſt als einfache Subſtanz gedacht werden müſſe, weil bei jener Vorſtellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen deſſelben, oder dem Raum, den er einnimmt, abſtrahirt wird, und alſo dieſe Vorſtellung einfach iſt. Das Einfache in der Abſtraction iſt ja doch ganz verſchieden von dem Einfachen im Gegenſtande. Wenn ich mir vorſtelle, daſs ich es bin, der einen Gedanken hat, ſo wird dadurch von allem, was die Seele übrigens ſeyn mag, auſser dem, daſs ſie jetzt einen Gedanken hat, abſtrahirt. Folgt daraus wohl, daſs dieſes Ich darum die ganze Seele, und daſs dieſe Seele nun eine einfache Sub-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, ſo wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſamer werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach einer Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und mithin alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt iſt (C. 8. 12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die tranſcendentalen Beweiſe:

Erſte Regel. Man muſs keine transſcendentalen Beweiſe verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze dazu nehmen wolle. Geſetzt, man wollte von einem Grundſatze des Verſtandes, d. i. einem ſolchen, der nur auf Gegenſtände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundſatze der Cauſalität (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, zu beweiſen, ſo ſehen wir gleich, daſs dieſes unmöglich iſt. Denn wie könnte man von einem Grundſatze, der nur für Gegenſtände, die man erfahren kann, gültig iſt, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorſtellungen, deren Gegenſtände nie erfahren werden können (z. B. denkende Subſtanz, Gott, u. ſ. w.) gelangen? Aber auch ſelbſt dann iſt alle Mühe umſonſt, wenn man dazu Grundſätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundſätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zuſammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich ſolche Grundſätze giebt, ſo entſpringt doch allemal ein bloſser Schein, ſobald wir ſie als ſolche Grundſätze gebrauchen, durch die überſinnliche Gegenſtände zu erkennen ſind. Denn ſie dienen nur als regulative, d. i. ſolche Principien, durch welche die Erfahrung ein zuſammenhängendes Ganzes, ein Syſtem werden ſoll. Setzt man Euch aber dennoch ſolche Beweiſe entgegen, und ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, ſo könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es ſei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage ſei, wo der Betrug ſtecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweiſes zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transſcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundſätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, daſs die Vernunftgrundſätze nicht bloſs auf den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Erfahrungserkenntniſs gehen, ſondern auch auf Erkenntniſs des Ueberſinnlichen. Dieſer Beweis wird aber niemals möglich ſeyn. Und ſo iſt es nicht einmal nöthig, daſs Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweiſe den Verſtand be-

rückt. Ihr könnt alle dieſe Beweiſe, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundſätze darthun können, ſogleich abweiſen, ohne Euch weiter mit der Unterſuchung derſelben, da ihrer Legion ſeyn können, zu befaſſen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transſcendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieſer Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anſchauungen ſind, und in der Erfahrung, wo es empiriſche Anſchauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewieſen werden. Denn ich kann die Conſtructionen in der Mathematik, und die Anſchauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweiſe meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verſchiedenen Puncten ausgehen, und auf verſchiedenen Wegen zu demſelben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieſer Regel. Ein jeder transſcendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und ſagt die ſynthetiſche Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes nach dieſem Begriffe. Der Beweisgrund kann alſo auch nur ein einziger ſeyn. Denn auſser jenem Beweiſe iſt nichts weiter, wodurch der Gegenſtand beſtimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis ſelbſt nur ein einziger ſeyn, nehmlich der, welcher den Gegenſtand nach jenem Einzigen Begriffe ſynthetiſch beſtimmt.

Beiſpiel. Wir wollen, um dieſes zu erläutern, erſt ein Beiſpiel aus der transſcendentalen Analytik, oder kritiſchen Unterſuchung des Vermögens des Verſtandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geſchieht, hat eine Urſache. Dieſer Satz iſt (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewieſen worden, daſs ohne ihn nichts objectiv geſchehen kann, ſondern alles, was geſchieht, bloſs als ſubjective Veränderung im Gemüth wird vorgeſtellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloſs in unſern Gedanken, ſoll alſo die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine fol-che, das Dafeyn begründende (dynamifche) Regel, wie die ift, dafs alles, was gefchieht, eine Urfache hat, Nothwendigkeit bekommen, fo dafs das Gegentheil gar nicht möglich ift.

Diefes ift nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nehmlich: dafs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine fubjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenfpiel, ift.

Man hat zwar noch andere Beweife von obigem Grundfatze verfucht, z. B. aus der Zufälligkeit (f. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler diefes Beweifes find an dem eben angeführten Ort diefes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, dafs man, beim Lichte befehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Gefchehen felbft. Etwas gefchieht, heifst aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, dafs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deffen, was gefchieht, eine Urfache haben müffe. Beides erfordert alfo den nehmlichen Beweisgrund, und kann dogmatifch nicht bewiefen werden, fondern der Beweis mufs kritifch, transfcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefetzt, folgender Satz foll bewiefen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transfcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Pfychologie verwiefen hat, um dafelbft das Dafeyn eines einfachen Dinges an fich dadurch zu erkennen. Man wird fich nun, um diefen Satz zu beweifen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, fondern blofs den einfachen Begriff des Ich feft halten, und zeigen, dafs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denfelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Gefetz des Verftandesgebrauchs und keine einfache Subftanz heraus.

Eben-ſo iſt es mit dem transſcendentalen Beweiſe des Daſeyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechſelſeitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realeſten Weſens und des nothwendigen Weſens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieſer Vernunftvorſtellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daſeyn deſſelben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938.).

Anmerkung zu dieſer Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen ſehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geſchäfte durch bloſſe Begriffe (ohne Anſchauungen) treibt, da iſt immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgeſetzt, daſs überhaupt einer möglich iſt. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung ſeiner Grundſätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweiſe auftritt, ſo kann man ſicher glauben, daſs er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft ſeyn muſs) apodictiſch bewieſe, wozu bedürfte er der übrigen? Aber ſo ſoll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter ſo vielen Gründen werde doch wohl einer ſeyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe ſoll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein ſolches Verfahren kann aber nur dem Unwiſſenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Unterſuchungen ſcheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. II. Hauptſt. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 762. IV. Hauptſt. S. 810 — 822.
Deſſ. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, ἐπιχειρήματα, *argumenta*, *arguments*. So heiſsen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden ſoll*). Es giebt ſo vielerlei Beweisgründe, als es Beweiſe giebt, z. B. logiſchgerechte, analogiſche, ſcheinbare, objective, directe, intentive, acroamatiſche, theoretiſche, practiſche u. ſ. w. (U. 447.) ſ. Beweis.

Bewunderung.

S. Erſtaunen.

Bewuſstſeyn,

Apperception, *conſcientia***), *apperceptio****), *apperception.* Der Begriff des Bewuſstſeyns iſt bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zuſätze zu dieſem Artikel machen.

1. Man muſs in Anſehung des Bewuſstſeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterſcheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorſtellungen;

b. die Identität des Bewuſstſeyns der Vorſtellungen;

c. die Identität des Selbſtbewuſstſeyns bei dem Bewuſstſeyn der Vorſtellungen.

a. Vorſtellungen ſind identiſch, wenn ſie ihrer Beſchaffenheit nach einerlei ſind. Ich ſehe eine Fliege, in der folgenden Viertelſtunde ſehe ich wieder eine, ich kann nicht unterſcheiden, ob es gerade die nehmliche iſt, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorſtellung von denſelben Beſchaffenheiten, beide ſind identiſch. Aber nun ſehe ich durchs Fenſter

---

*) *Quo aliquid probaturi ſumus, ratio per ea, quae certa ſunt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praeſtans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eſt dubium, per id, quod dubium non eſt, confirmat. Quintil. Inſtit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und dieſe Vorſtellung iſt mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorſtellungen ſind nicht identiſch, ſondern verſchieden.

b. Bei den beiden identiſchen Vorſtellungen einer Fliege war aber mein Bewufstſeyn derſelben nicht identiſch, oder die Beſchaffenheit deſſelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, daſs ich das erſtemal die Fliege auf dem Tiſche, das anderemal auf dem Fenſter ſahe, und ich kann das Bewufstſeyn der erſten Vorſtellung der Fliege von dem Bewufstſeyn der andern ſehr wohl unterſcheiden. Könnte ich das nicht, ſo wüſste ich bloſs, daſs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege ſahe.

c. Endlich bin ich mir bewufst, daſs Ich es war, und kein Andrer, der ſowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe ſahe, das Bewufstſeyn meiner ſelbſt bei dem Bewufstſeyn aller drei Vorſtellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das iſt die Identität des Selbſtbewufstſeyns, welche durchaus nothwendig iſt, wenn wir das Bewufstſeyn gehabter Vorſtellungen haben ſollen. Die Verſchiedenheit des Selbſtbewufstſeyns iſt unmöglich.

Wenn ich nun ſage: ich ſehe zwei Fliegen und eine Krähe, ſo iſt hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daſſelbe wird verbunden, indem ich, vermittelſt der einfachen Vorſtellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorſtellungen zu einer Einzigen zuſammenfaſſe, nehmlich daſs Ich ſie ſah.

So wie es ſich nun mit den drei verſchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben ſo verhält es ſich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe ſehe, ſo ſehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füſse, ihre Flügel u. ſ. w.*), und das Bewufstſeyn aller dieſer einzelnen Vor-

*) Und eben ſo verhält es ſich wieder, wenn ich den bloſsen Flügel anſchaue, oder eine Feder in demſelben, oder eine Fahne in derſelben und ſo fort ins Unendliche; nur daſs das Bewufstſeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewufstſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewnſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewufstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewufstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewufstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewufstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewufstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewufstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen. (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewufstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewufstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewufstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewufstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewufstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

---

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewufstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, ſondern dieſe ſynthetiſche Einheit macht erſt die Verbindung möglich.

b. Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die Vorſtellung, daſs das Bewuſstſeyn in den verſchiedenen Vorſtellungen identiſch iſt.

Die analytiſche Einheit ſetzt nun die ſynthetiſche voraus. Denn wie kann ich mir vorſtellen, daſs das Bewuſstſeyn in zwei Vorſtellungen identiſch iſt, d. h. daſs beide dadurch mit einander verbunden ſind, ohne die Vorſtellung eines Ich, das beide in den Vorſtellungen befindliche empiriſche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen (*conceptus communis*), als ſolchen, an. Denn ein gemeinſamer Begriff iſt ja ein ſolcher, der in mehrern Vorſtellungen, als mit denſelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, ſo ſtelle ich mir damit einen gemeinſamen Begriff vor, d. i. einen ſolchen, der in vielen Vorſtellungen vorkömmt, als eine Beſchaffenheit oder Merkmal deſſelben. Nun iſt aber eine ſolche Verbindung nicht möglich ohne die ſynthetiſche Einheit, folglich ſetzt jede analytiſche Einheit die ſynthetiſche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorſtellung als eine ſolche, die Verſchiedenen gemein iſt, ſo müſſen auch dieſe verſchiedenen Vorſtellungen doch wodurch verſchieden ſeyn, alſo auſser jener gemeinſamen Vorſtellung noch etwas an ſich haben, d. i. ich muſs mir auch das, woran die gemeinſame Vorſtellung zu finden iſt, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, dieſes Ich, iſt alſo der höchſte Punct, an den alles, was die Logik und die Transſcendentalphiloſophie lehrt, geknüpft werden muſs, ohne welches beide Wiſſenſchaften nichts vorſtellen können. Dieſes Ich iſt nichts anders als der Verſtand ſelbſt, welcher das Vermögen iſt, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen (*Individua*), mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 133. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewufstſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelſt der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit des Bewufstſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewufstſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewufstſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewufstſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich mufs mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewufstſeyn, dafs Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe Vorſtellungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüpfung nicht etwa ſchon unabhängig von unſrer Anſchauung und unſerm Verſtande exiſtirt, ſondern nicht anders als durch den Verſtand ſelbſt, vermittelſt der Einheit des Bewufstſeyns möglich iſt, ſo iſt die Einheit des Bewufstſeyns dasjenige, was es allein möglich macht, dafs wir uns unſre Vorſtel-

lungen als ſolche vorſtellen können, die einen Gegenſtand haben, und nicht bloſs Hirngeſpinſte ſind, ſondern von Jedermann anerkannt werden müſſen, oder objectiv gültig ſind. Da nun aber hierin die Erkenntniſs beſtehet, daſs wir unſre Vorſtellungen als ſolche denken müſſen, die einen Gegenſtand haben, den ſie vorſtellen, ſo beruhet auch alle Erkenntniſs und die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt auf dieſer Einheit des Bewuſstſeyns (C. 137).

6. Die transſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns oder die Vorſtellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorſtellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewuſstſeyns. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil durch ſie allein der Begriff von einem Gegenſtande oder Object möglich iſt. Denn ſobald meine Sinne affeirt werden, ſo daſs Empfindungen, d. i. ſinnliche Eindrücke entſtehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieſes Ich knüpfe, ſo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieſes Bild, welches durch dieſe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heiſst die transſcendentale Einheit der figürlichen Syntheſis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transſcendentale Einbildungskraft geſchieht. Dieſes Bild iſt die Anſchauung, die durch dieſe Einheit entſtehet, und dieſe Anſchauung würde ohne ſie nur ein Chaos von abgeriſſenen Empfindungen ſeyn. Aber nun denkt ſich der Verſtand dieſe Anſchauung noch als eine nicht bloſs in den Sinnen liegende, ſondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloſs in der Anſchauung angeſchauet, oder durch ſie vorgeſtellt wird, und dieſe Einheit heiſst das Object oder der Gegenſtand der Anſchauung, welcher nachher erſt durch den Verſtand noch weiter beſtimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daſs wir ſagen können, wir haben die Anſchauung einer Erſcheinung, denn der noch unbeſtimmte Gegenſtand, den unſer Verſtand der Anſchauung ſetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellungen unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object zu ſetzen, welches durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt wird, die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns macht es uns bloſs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorſtellungen, hat Vorſtellungen. Die ſubjective Einheit beſtimmt alſo bloſs den Zuſtand im innern Sinne, der uns ſonſt unbekannt bleiben würde. Sie macht es bloſs möglich, daſs das durch das Medium des innern Sinnes em-

piriſch gegebene Mannichfaltige der Anſchauung, als in einem und demſelben Subject vorgeſtellt, erkannt werde; dieſes Mannichfaltige erhält aber erſt durch die objective Einheit des Bewufstſeyns einen Gegenſtand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demſelben und ihn vorſtellend gedacht. Die ſubjective Einheit macht alſo blofs diejenige Verbindung möglich, welche man die Aſſociation der Vorſtellungen nennt, welche zufällig und ſelbſt eine Erſcheinung im innern Sinne iſt, d. h. bei der die objective Einheit des Bewufstſeyns, oder dafs ſie ein Object habe, noch beſonders vorausgeſetzt wird. Dieſes ſubjective Bewufstſeyn iſt alſo empiriſch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anſchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erſt die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit, giebt, ſtehen nicht unter der ſubjectiven, ſondern blofs unter der objectiven Einheit des Bewufstſeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne dieſe reinen Formen ſeyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anſchauungen deutlich vorſtelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran beſchäftige oder nicht, das betrifft meinen empiriſchen Zuſtand im innern Sinne, und ſtehet allerdings unter der ſubjectiven Einheit des Bewufstſeyns. Die Form der Anſchauung hingegen enthält blofs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewufstſeyns, oder die nothwendige Beziehung dieſes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, verbunden, eine anſchauliche Vorſtellung, oder die formale Anſchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenſtand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie beſtimmt werden (C. 160 *). Dieſe reine Syntheſis liegt folglich *a priori* der empiriſchen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erſtere nicht möglich ſeyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt ſich bei dieſem Worte eine ganz andere Sache: das iſt eine empiriſche Verbindung, eine Af-

ſociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt, ſondern die der Eine ſo macht, der Andere anders. Folglich iſt auch die Einheit des Bewuſstſeyns, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber ſelbſt dieſe Aſſociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empiriſche Einheit des Gedankens, daſs jenes Wort eine gewiſſe Sache für mich bezeichnet, als Gegenſtand meines Denkens, vorſtellen kann. Kurz, ſo wie kein empiriſcher Raum möglich iſt, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, ſo iſt kein empiriſches Bewuſstſeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empiriſches Bewuſstſeyn kann das Mannichfaltige der ſinnlichen Anſchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ſtehen auch alle ſinnlichen Anſchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anſchauungen nicht Gegenſtände (Erſcheinungen) darſtellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben geſehen, daſs alle unſere Anſchauungen nicht ſo verbunden, als ſie ſind, wenn wir ſie als Gegenſtand denken, in uns kommen. Es werden uns bloſs dadurch, daſs unſere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verſtandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewuſstſeyn zuſammen kommen (ſ. Anſchauung 11.). Dieſe Verbindung in Ein Bewuſstſeyn, wird nun hier behauptet, iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir das Mannichfaltige in der Anſchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende, Verſtandesbegriffe, als in einem Gegenſtande verbunden, vorſtelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenſtand vorſtellen, als ſo, daſs ich mir ihn durch die reinen Verſtandesbegriffe z. B. der Gröſse, als ſchwach oder ſtark, der Beſchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniſſes, als die Wirkung der Entladung einer electriſchen Wolke u. ſ. w. denke. Unter dieſen Verſtan-

desbegriffen oder Categorien ſtehen nun alle Anſchauungen, wenn ſie als Vorſtellungen von Gegenſtänden, und nicht als bloſse Bilder der Phantaſie, gedacht werden ſollen (C. 143.). Dieſes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade ſo, wie empiriſche Anſchauung nicht möglich iſt, ohne die reinen ſinnlichen Vorſtellungen oder Anſchauungen Zeit und Raum, in denen die empiriſche Anſchauung ſich befinden muſs, iſt auch das empiriſche Bewufstſeyn des in der Anſchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbſtbewufstſeyn *a priori*, durch welches dieſes Mannichfaltige gleichſam in den Verſtand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenſtand deſſelben in gewiſſe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anſchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen muſste. Dadurch wird allein die Erfahrung deſſelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich iſt, daſs, wenn die Wolke ſich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen ſollte. Zugleich aber wird durch dieſe Vorſtellung des Donners als Wirkung dieſelbe mit meinem ſubjectiven und objectiven Selbſtbewufstſeyn verknüpft, indem ich mir nun ſicher bewufst bin, daſs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorſtellungen, deren ich mir bewufst bin) die Anſchauung eines Gegenſtandes (des Donners), und kein Hirngeſpinſt, habe (C. 144.).

9. Das Bewufstſeyn faſst alſo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und dieſes Mannichfaltige verbindet es zu ſinnlichen Gegenſtänden der Anſchauung, oder Erſcheinungen. Aber auch uns ſelbſt faſst das Bewufstſeyn nur ſo auf, und verbindet uns nur zu einer Erſcheinung. Denn alles, was wir von uns wiſſen, iſt bloſs dadurch zu unſrer Wahrnehmung gekommen, daſs wir auf uns ſelbſt geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns ſelbſt nicht nach dem, was wir ohne ſolche Eindrücke, an uns ſelbſt, ſeyn mögen, ſondern nur vermittelſt dieſer Eindrücke. Hier ſcheint nun ein Widerſpruch zu ſeyn, weil wir uns ſelbſt afficiren, auf uns ſelbſt ſinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns ſelbſt auch ſolche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müſsten. Man hat, um dieſer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewufstſeyn ſelbſt gehalten, und gemeint, wir wären uns unſrer unmittelbar bewufst, und ſchaueten uns ſelbſt, unſer Ich an, wie wir an uns ſelbſt wären. Allein der innere Sinn und das Bewufstſeyn ſind ſehr unterſchieden. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, die bloſs unſern Zuſtand vorſtellen können. Das Bewufstſeyn aber, als Vermögen, iſt dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder ſubjective, zur Darſtellung unſers Zuſtandes, oder objective, zur Darſtellung eines Gegenſtandes, der unſer Erkenntniſsvermögen jetzt beſchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer ſeyn ſoll, noch ein äuſserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenſtand angeſchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewufstſeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewufstſeyn iſt alſo vom innern Sinne gänzlich unterſchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anſchauung unſers innern Zuſtandes, aber noch nicht die Anſchauung ſelbſt; das Bewufstſeyn verbindet dieſes Mannichfaltige, und liefert alſo die Anſchauung unſers innern Zuſtandes. Der innere Sinn muſs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern ſoll, d. i. er muſs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äuſsern Sinn, oder unmittelbar durch unſer eigenes Denken; das Bewufstſeyn muſs dieſe Eindrücke auffaſſen, und zur ſubjectiven Vorſtellung unſers Zuſtandes, oder zur objectiven

eines Gegenſtandes unſers Erkenntniſsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewufstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewufstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewufstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern bloſs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewufstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heiſst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Verſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewufstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder der reine Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrſatz:

Das denkende Subject läſst ſich durch das bloſse Bewufstſeyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntniſs davon, was ich für ein Gegenſtand bin. Denn das Ich iſt ein bloſser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloſs wiſſen, daſs ich jetzt dieſen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenſtand, ſondern meinen ſubjectiven oder innern Zuſtand. Ich beſtimme alſo dadurch bloſs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich ſo, daſs ich mir den Gedanken Ich denke. Aber das Ich wird dadurch kein Gegenſtand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erſcheinung des Gegenſtandes gegeben würde, ſo daſs ich ſagen könnte, hier iſt das Ich, das ich erkenne. So iſt der Donner, den ich höre, kein bloſser Gedanke, wie das Ich, denn er iſt im äuſsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewuſstſeyn deſſelben kann ich ſagen, es donnert. Aber ich kann nicht ſagen, hier iſt mein Ich, ſondern nur, ich knüpfe dieſen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. Daſeyn, Ich und Selbſtbewuſstſeyn.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II Abſchn. §. 16. 131. — §. 17. 136. ff. — § 8. 139. ff. — § 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχεσις, reſpectus, rapport.

1. Die logiſche Beziehung (*reſpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniſſe gegen einander ſtehen, ſo kann das eine Glied des Verhältniſſes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heiſst die Quelle des Verhältniſſes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*ſubjectum relationis*). Die Vorſtellung nun, daſs ein Begriff die Quelle des andern iſt, heiſst die Beziehung; das Seyn, oder die Poſition der Beziehung, iſt nichts als der Verbindungsbegriff (iſt, oder iſt nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alſo bloſs ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich ſage, Gott iſt allmächtig, ſo wird gedacht, daſs in Gott die Allmacht iſt, und dieſe Vorſtellung heiſst eine Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht. Gott iſt

hier der Grund der Vorſtellung, daſs er allmächtig iſt. Es wird alſo hier weiter nichts geſetzt, als daſs die Allmacht ein Merkmal Gottes iſt, wodurch bloſs ein Urtheil entſpringt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei, oder exiſtire, das iſt in dieſer logiſchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieſes logiſche Seyn ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müſste denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Der Satz: Gott iſt allmächtig, muſs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daſeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verſtehet, was der Begriff Gottes ſagen will. Das Uebrige vom Verhältniſſe ſ. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyſiſche Beziehung. Wenn zwei Gegenſtände, oder eine Vorſtellung und der Gegenſtand, den ſie vorſtellt, im metaphyſiſchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, und ſo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern iſt, ſo heiſst die Vorſtellung von dieſem Verhältniſſe die metaphyſiſche Beziehung (*reſpectus metaphyſicus*).

Die Beziehung iſt *a priori*, wenn ſie *a priori* erkannt wird, empiriſch, wenn ſie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transſcendental, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenſtand die Vorſtellung möglich macht, d. h. erſt ein Gegenſtand mir vorkommen muſs, ehe ich mir ihn vorſtellen kann, ſo iſt der Gegenſtand die Quelle der Vorſtellung, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine empiriſche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich macht, d. h. der Gegenſtand nicht als ſolcher vorhanden ſeyn würde, wenn ich nicht gewiſſe Vorſtellungen hätte, ſo iſt die Vorſtellung die nothwendige Quelle des Gegenſtandes, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine Beziehung *a priori*. Iſt der Gegenſtand ſelbſt etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, ſo iſt die Beziehung transſcendental, weil ſie erklärt, wie ein Gegenſtand *a priori* möglich ſei. Empiriſche Anſchauungen beziehen ſich auf Erſcheinungen, reine Anſchauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heiſst alſo: Erſcheinungen und Formen der Sinnlichkeit ſind die Quellen jener Anſchauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenſtand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenſtand)

I. für die theoretiſche Vernunft.

a. Anſchauungen. Kant ſagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkenntniſs auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch diejenige (Art), wodurch ſie ſich auf dieſelben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anſchauung.“ Er will damit ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntniſs vom Gegenſtande, als ſeiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorſtellen kann, daſs der Gegenſtand die Quelle einer Erkenntniſs ſei. Ich kann z. B. über einen Gegenſtand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollſtändigen Begriff von ihm zu machen, und da entſtehet denn eine mittelbare Erkenntniſs des Gegenſtandes in mir; aber ich kann auch nur bloſs meine Aufmerkſamkeit unmittelbar auf den Gegenſtand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, ſo entſtehet aus dem Gegenſtande eine unmittelbare Vorſtellung deſſelben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verſtande weiter vom Gegenſtande unterſcheiden können*). Und dieſe Vorſtellung nennen wir nun in Beziehung auf unſer Subject, d. h. wenn wir unſer

*) Nehmlich nicht bloſs logiſch, ſondern reell. Denn logiſch könnte ich mir z. B. das Hirngeſpinſt machen, es gebe noch ein Ding an ſich, das gerade ſo ſei, wie die Anſchauung, und das ſei der wahre Gegenſtand.

Subject als die Quelle deſſelben anſehen, eine Anſchauung; in Beziehung aber darauf, daſs wir doch nicht Urheber des Stoffs ſind, den wir in der Anſchauung empfinden, d. i. daſs ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir ſinnlich wahrnehmen, iſt, den Gegenſtand. Anſchauungen beziehen ſich unmittelbar auf den Gegenſtand, heiſst alſo, wenn der Verſtand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenſtand nennen, und dieſe Einheit hat einen ſolchen Inhalt, daſs unſre Sinne davon afficirt werden, ſo wird dieſe Einheit nicht bloſs gedacht, ſondern auch ſinnlich vorgeſtellt oder angeſchauet, und der Gegenſtand iſt durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer ſinnlichen Vorſtellung im Gemüth, welche Anſchauung heiſst. Es iſt dann eine unerklärbare Wechſelwirkung zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verſtande gedachten Einheit afficirt, und dieſe Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verſtand gleichſam zu der Vorſtellung der Einheit, die wir Gegenſtand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch (C. 34.). Empfindung iſt nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenſtand, und alſo dasjenige, was da macht, daſs wir den Gegenſtand als den Grund der Anſchauung anſehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anſchauung weg, ſo gehet darum doch noch nicht die ganze Anſchauung verloren, ſondern es bleibt noch eine Anſchauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieſer Raum oder dieſe Zeit, die nun von aller Empfindung leer iſt, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorſtellen, aber doch mit aller Anſtrengung derſelben nicht, mit dem Gegenſtande ſelbſt, wegdenken kann, heiſst die reine Anſchauung (ſ. Anſchauung 8.).

b. Begriffe. Kant ſagt (C. 33.): Alles Denken muſs ſich, es ſei geradezu (*directe*), oder im Umſchweife (*indirecte*), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf

Anſchauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kann (ſ. Anſchauung, 7.). Alles Denken bezieht ſich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anſchauung, und durch ſie (mittelbar) auf den Gegenſtand, heiſst: der Grund unſers Denkens iſt die Anſchauung, denn ſie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenſtandes, ſondern auch die Beſchaffenheit deſſelben, durch gewiſſe Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anſchauung befindlichen Stoffe ſind, zu erkennen.

II. für die practiſche Vernunft.

a. Practiſche Geſetze. Kant ſagt (P. 38): Alſo beziehen ſich practiſche Geſetze allein auf den Willen, unangeſehen deſſen, was durch die Cauſalität deſſelben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abſtrahiren, um ſie rein zu haben. Practiſche Geſetze beziehen ſich auf den Willen, heiſst, ſie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, ſo wäre es gar nicht einmal möglich, uns practiſche Geſetze vorzuſtellen. Practiſche Geſetze ſind nehmlich ſolche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens gültig erkannt werden. Der Gegenſtand alſo, der da macht, daſs ich ſagen kann, es ſind practiſche Grundſätze, in mir iſt nicht die Handlung, die ich verrichte, ſondern daſs ich den Willen habe, nach dieſen practiſchen Grundſätzen zu handeln, unangeſehen deſſen, was daraus für Folgen entſtehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Poſtulate. Kant ſagt (P. 238.): Die Poſtulate ſind nicht theoretiſche Dogmata, ſondern Vorausſetzungen in nothwendig practiſcher Rückſicht, erweitern alſo zwar das ſpeculative Erkenntniſs nicht, geben aber den Ideen der ſpeculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelſt ihrer Beziehung aufs Practiſche) objective Realität, und berechtigen ſie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, ſie ſich ſonſt nicht anmaſsen konnte. Poſtulate haben Beziehung aufs Practiſche, heiſst, ſie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practiſchen. Wüſsten wir nehmlich von keinem Sit-

tengeſetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rückſicht auf das, was dadurch bewirkt wird, ſo wären auch die Poſtulate nicht möglich. Poſtulate ſind nehmlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengeſetz bloſs um deſſelben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgeſetzt werden müſſen, und die alle die Exiſtenz der Gegenſtände gewiſſer Vernunftbegriffe ausſagen, welche die Vernunft, wenn ſie auf Erkenntniſs ausgehet, nur als Regeln des Forſchens vorſchreibt, welche ſie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig vorausſetzen muſs. Ein ſolches Poſtulat iſt der Satz: es iſt ein Gott. Dieſer Satz bezieht ſich auf das nothwendige Streben nach dem höchſten Gut. Die Vernunft fordert, ich ſoll das Sittengeſetz auf das vollkommenſte erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückſeligkeit trachten, doch ſie der Erfüllung des Sittengeſetzes nachſetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach ſtreben, daſs ich ſittlich gut bin. Dann muſs meine und der ſinnlichen Welt-Beſchaffenheit und Regierung darnach eingerichtet ſeyn, folglich von einem verſtändigen Urheber abhängen. Wer alſo wirklich nach dem höchſten Gut ſtrebt, beweiſet ſchon durch dieſe Geſinnung, die er hat, daſs er an Gott glaubt, weil dieſes nicht anders möglich iſt. Folglich giebt das Poſtulat, es iſt ein Gott, weil es ein aus dem practiſchen Geſetze nothwendig Abgeleitetes (*ſubjectum relationis neceſſarium*) iſt, der Idee Gott, die auch die ſpeculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologiſchen Nachforſchungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Daſeyns Gottes beruhet nicht bloſs auf einem ſubjectiven moraliſchen Intereſſe, ſondern auf einem Geſetze, das zwar ſubjectiv aus der Vernunft entſpringt, aber wegen ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Weſen gültig iſt. Daher nun auch dasjenige, was dieſes Geſetz als nothwendig vorausſetzt, im Felde des Practiſchen, des ſittlichen Handelns und Hoffens, eben ſo gültig ſeyn muſs, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, ſ. Gegenſtand.

Die Scholaſtiker nennen das Verhältniſs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*reſpectus*). Es iſt zwiſchen beiden Begriffen der Unterſchied, daſs das Verhältniſs die Beſtimmung einer Vorſtellung durch die andre iſt, die Beziehung hingegen die Vorſtellung davon, daſs eine Vorſtellung die Quelle der andern iſt. Das Verhältniſs iſt alſo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniſſe vorſtelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterſchaft (*paternitas*) iſt ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der vom Verhältniſſe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber ſage, der Begriff Vater bezieht ſich auf den Begriff Sohn, ſo heiſst das, ich ſtelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, ſo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) ſeyn. Und umgekehrt iſt Sohnſchaft ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht ſich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn iſt. Wäre kein Vater, ſo wäre auch kein Sohn. Hier iſt alſo eine wechſelſeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniſſes, die in einer ſolchen Beziehung ſtehen, heiſsen Correlata.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 14. S. 125.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 238.

Bild,

εἰδωλον, τυπος, *imago, ſpecies viſibilis, figura, ſimulacrum, effigies, imago, image*, iſt in der kritiſchen Philoſophie eine ſinnliche Anſchauung zu einem Begriffe, welche die empiriſche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander ſetze, ... , ſo iſt dieſes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken muſs. Soll ich

mir aber eine groſse Zahl, z. B. tauſend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, ſondern ſinnlich vorſtellen, ſo kann das nicht durch ein Bild geſchehen; denn tauſend würde ich mir zwar durch tauſend Puncte abbilden können, aber ich würde dieſe Menge von Puncten nicht überſehen und ſie mit meinem Begriff von tauſend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beſtimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns tauſend, oder eine Zahl überhaupt denken, ſo bemühet ſich die Einbildungskraft, ſich dieſes in einem Bilde vorzuſtellen. Die Vorſtellung von dieſem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild ſind alſo ſehr von einander verſchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, ſo ſtellt ſich meine Einbildungskraft denſelben durch ein Schema dar, denn ſie kömmt niemals damit zu Stande, ſo ſehr ſie ſich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beſtimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anſchaulichen Erkenntniſs eines Triangels verhelfen will, ſo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das iſt ein Bild. Allein dieſes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, ſondern einen gewiſſen Triangel, nehmlich entweder einen ſpitz- oder recht- oder ſtumpfwinklichten, von beſtimmten Seiten und Winkeln Wenn ich daher ſage: ſiehe, das iſt ein Triangel, ſo muſs ich ſtets hinzuſetzen, du muſst nehmlich jetzt nicht darauf ſehen, daſs dieſe Seiten ſo lang, dieſe Winkel ſo groſs ſind, und beide ein gewiſſes Verhältniſs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröſser oder kleiner ſeyn, und ein anderes Verhältniſs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich dieſe Beſtimmungen auch in der Zeichnung weglaſſen ſollte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein mufs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, ſ. Schema.

3. Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiſſen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, ſo mufs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich dieſes Bild erzeugen, oder mir den Begriff ſinnlich darſtellen kann. Die Wirkung eines ſolchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugniſs deſſelben. Das Vermögen aber, welches ein ſolches Bild in uns erzeuget, iſt die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft iſt nehmlich das Vermögen, Anſchauungen hervorzubringen, welche entweder ſolche Anſchauungen ſeyn können, die man von einem Gegenſtande ſchon einmal erhalten hat, und deren Gegenſtand uns nicht wirklich gegenwärtig iſt, dann heiſst ſie die reproductive (aus dem Gedächtniſſe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es ſind ſolche Anſchauungen, deren Gegenſtand uns wirklich gegenwärtig iſt, oder die doch bloſs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann iſt es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* ſeyn, wenn ſie z. B. Schemate erzeugt, das iſt etwas, was in keiner Erfahrung zu finden iſt; oder empiriſch, wenn ſie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröſsen (*quantorum*) vor dem äuſsern Sinne iſt der Raum; aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, ſ. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröſse ſinnlich darſtellen will, die ich äuſserlich anſchauen kann, ſo ſtelle ich mir den Raum vor, den ſie einnehmen würde. Kant nennt dieſen Raum das reine Bild, weil es, ſo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art iſt, nehmlich ein ſolches, das zwar als Bild empiriſch dargeſtellt werden kann, indem jeder äuſsere Gegenſtand im Raume

iſt, aber doch das eigene hat, daſs es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muſs, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, ſondern gefüllt iſt, und alſo nicht bloſs die Gröſse abbildet. Eben ſo iſt nun die Zeit das reine Bild aller Gröſsen vor dem innern Sinne, das heiſst, der Gröſſen aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Gröſse eines ſinnlichen Gegenſtandes ſinnlich darſtellen will, ſo kann ich das dadurch, daſs ich mir die Zeit vorſtelle, in der ich die Theile dieſes Gegenſtandes, mit einem beſtimmten Grad der Geſchwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunſt,

ſtatuaria, *ſtatuaire*. Die Kunſt, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt (M. II. 714. a).

1. Dieſe Kunſt macht nebſt der Baukunſt die Plaſtik aus. Die Plaſtik (*ars plaſtica*) iſt diejenige bildende Kunſt, welche Sinnenwahrheit vorſtellt. Die Bildhauerkunſt führt aber mit Recht den Namen einer Kunſt, denn ſie hat alle Kennzeichen derſelben.

a) iſt das, was ſie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines ſolchen Werks Geſchicklichkeit; es iſt nicht genug, daſs man weiſs, wie es gemacht wird, man muſs es auch machen können;

c) iſt ſie kein Handwerk, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die nur gelingen kann, wenn ſie dem, der ſich mit derſelben beſchäftigt für ſich ſelbſt (ohne alle Rückſicht auf einen Lohn) angenehm iſt; ſ. Kunſt.

2. Dieſe Kunſt ſtellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, ſie macht z. B. Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunſt auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtande, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

niſus formativus, instinct formatrice. Das Vermögen der Materie in einem organiſirten Körper, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn ſie ja etwa verſtümmelt wörden, wo möglich wieder herzuſtellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profeſſ. zu Göttingen und Königl. Groſsbrittan. Hofrath, hat, in ſeiner Schrift über den Bildungstrieb, über dieſen Trieb am meiſten geleiſtet, ſ. Epigeneſis. Seine Schrift kam zuerſt heraus Göttingen 1781, 8. Die neue ſchon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erſchien wieder vermehrt 1791, 8. (Meuſels gelehrtes Teutſchland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks ſelbſt erſchien der erſte Aufſatz des Verfaſſ. über den Bildungstrieb im Göttingſchen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abſchnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorſtellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abſchnitt. Von den verſchiedenen Wegen, die man eingeſchlagen hat, zu einigem Aufſchluſſe über das Zeugungsgeſchäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung deſſen, was im Innern eines Geſchöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben ſoll, haben die Urenkel des erſten Menſchenpaares nach ſo langen Jahrtauſenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundloſe Hypotheſen über das Zeugungsgeſchäfte aus den Schriften ſeiner Vorgänger zuſammengeſtellt, ſie und alle nachherigen laſſen ſich auf die Epigeneſe und Evolution zurückführen. Die Epigeneſe lehrt, daſs der Zeugungsſtoff der Eltern zum neuen Geſchöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, daſs die gleich bei der Schöpfung erſchaffenen Keime ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln.

Die Evolution iſt nun wieder entweder Panſpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, daſs die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und ſich nicht eher entwickelten, bis ſie die Zeugungstheile eines ſchon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel ſchlagen könnten; oder die Einſchach-

telung, d. i. die Theorie, dafs die Keime gleich bei der erſten Schöpfung in einander geſchachtelt in die erſten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urſache eben ſo verborgen, als ihre Wirkung bekannt iſt. Condorcet ſagt in ſeiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, ſo endigte man damit, dafs man ſagte, es ſei ja was altes längſt bekanntes. Es müſste alſo nicht gut ſeyn, wenn ſich nicht auch zur Noth der ganze *niſus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die ſeit 2000 Jahren geſchrieben, und nun zuſammen zu keiner kleinen Bibliothek angeſchwollen ſind, ſollte herausdeuten laſſen. Zumal da die *vis plaſtica* der Alten (beſonders der peripatetiſchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *niſus formatiuus*, zu einem ſolchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein ſehr ſcharfſinniger Phyſiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis eſſentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erſten Blic kmit dem *niſus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis eſſentialis* iſt aber bloſs das Requiſit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsſäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinſchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abſchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entſcheidend die Präexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falſche Schluſs, dafs wenn Häute und Gefäſse mit einander continuiren, ſie auch von je zuſammen coexiſtirt haben müſsten. Eine ſolche Continuation

wollte aber Haller zwiſchen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beiſpiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schluſſes, und die Blutgefäſse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden ſeyn, Swammerdam und Spallanzani halten eben ſo den ſchwarzen Punct im Froſchlaich für das in allen ſeinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröſchchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflöſung dazukäme, ſich allerdings ſo ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein ſolches Klümpchen auſser der Silberſolution eben ſo ausſähe, als nachdem es ſo eben unter dieſelbe gebracht worden, ſo müſſe folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum exiſtirt haben u. ſ. w. Man muſs ſich ſchämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren abſolutem Ungrund ſich jedes geſunde, präjudizloſe und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben ſich aber ſogar geradezu auf Fälle berufen, wo ſogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unſchuld, durch die unzeitige Entwickelung eines ſolchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachſen ſoll ſogar einmal eine Müllersfrau mit einem ſchwangeren Mädchen niedergekommen ſeyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt dieſe und ähnliche Geſchichten, und ſogar in Schmukkers vermiſchten chirurgiſchen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens beſchrieben, in der man ſtatt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach ſetzt dieſen Beobachtungen ſolche Beobachtungen entgegen, wo ſich auch Mannsperſonen oder andre männliche Thiere in geſegneten Leibesumſtänden befunden haben ſollen, als die mütterlichen Keimen geradezu widerſprechende und eben ſo ſtarke Autoritäten. In der Geſchichte der Königl. Aka-

demie der Wiſſenſchaften zu Paris wird erzählt, daſs ein Abbé mitten in einem Verſuche über das Zeugungsgeſchäfte ſehr zur Unzeit ſei unterbrochen worden, und daſs man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausſchneiden müſſen. In den *Philoſophical Tranſactions* wird erzählt, daſs ein männliches Windſpiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von ſich gegeben haben ſoll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* beſtätigen. Fr. *Ruyſch* erzählt, daſs ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuſs, verehrte, die dieſer nebſt vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeſchnitten zu haben verſicherte. Doch ſolche Autoritäten beweiſen nichts. Das iſt nun das Hauptſächlichſte, was Blumenbach den berühmteſten Beweiſen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die ſinnlichſt entſcheidenden ausgegeben werden, entgegen zu ſetzen hat.

Dieſen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewieſene, Gegengründe bei. Es iſt eine in neuern Zeiten durchgehends beſtätigte Erfahrung, daſs ſich auch dem bewaffneten Auge nie ſogleich, ſondern immer erſt eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erſte Spur des neuempfangenen Menſchen, oder Thiers, oder Gewächſes zeigt. Kein vorſichtiger und zuverläſſiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerſchaft einen menſchlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den erſten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens geſehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entſtehung und Ausbildung ganz zufälligerweiſe neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht exiſtirender, organiſcher Theile mit der Einſchachtelungshypotheſe zuſammen reimen? Das Kind einer Frau iſt z. B. in einer der beiden Fallopiſchen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergieſst die Natur eine Menge plaſtiſcher Lymphe, die ſich zu deutlich organiſirten

Häuten und Blutgefäfsen bildet, die doch wohl ſchwerlich im vermeinten Keime ſchon präexiſtirt haben können. Ein Menſch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält ſich bei der Heilung nicht ruhig, ſo daſs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beinſchwiele zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwiſchenräume zwiſchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchlieſsen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäſsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypotheſe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexiſtens eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen, und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins der geringſten Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

bes in den organiſirten Reichen, daſs auch im unorganiſchen die Spuren von bildenden Kräften ſo unverkennbar und ſo allgemein ſind; nehmlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*niſus formatiuus*), in dem Sinne, den dieſes Wort in der gegenwärtigen Unterſuchung bezeichnet, denn der iſt eine Lebenskraft, und folglich als ſolche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewiſſe metalliſche Cryſtalliſationen, die in ihrer äuſsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewiſſen organiſchen Körpern haben, daſs ſie ein fügliches Bild geben, um die Vorſtellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene ſogenannte Farnkrautſilber zwiſchen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeſchreiblich ſaubere moosförmige Stückmeſſing, ſo wie es ſich nach dem erſten Guſſe auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein ſinnlicheres Mittel, ſich das Daſeyn und die Wirkſamkeit des Bildungstriebes anſchaulich zu machen, als die präjudizloſe Beobachtung der Generation, oder Entſtehung und Fortpflanzung, ſolcher organiſirten Körper, die mit einer ganz anſehnlichen Gröſse ein ſchnelles, ſo zu ſagen zuſehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchſichtige Textur verbinden. Ein Beiſpiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweiſe der Brunnenconferve (*conferva fontinalis, Linn.*). Das ganze Gewächs beſteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tauſenden dicht neben einander ſtehen. Die Spitzen der Fäden ſchwellen zu kleinen Knöpfchen an, die ſich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entſtehung der erſten Spur dieſes Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der ſtärkſten Vergröſserung und im helleſten Lichte iſt in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Geſcht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äuſserſt feine, kaum merkliche äuſsere Haut umſchloſſen wird. Nun iſt aber bei aller dieſer untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn ſie auch ſchon ſich in dem Schlamm angeſetzt haben, nicht eine Spur eines ſolchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, ſo ſchwillt blos eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieſer durchſichtigen kleinen Geſchwulſt wird gleichſam unter unſern Augen zuerſt der cylindriſche Leib des jungen Polypen und dann auch ſeine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an ſo einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und ſich überdem von dem im vorigen Abſchnitt erwieſenen Ungrund der ſo deciſiv behaupteten Präexiſtenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewiſs das Zeugungsgeſchäft der ſogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexiſtenz eingeſchachtelter präformirter Keime, ſondern von einem Bildungstriebe, der das neue Geſchöpf aus dem ungeformten Zeugungsſtoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeſchäfts ſelbſt, zum Erweis des Bildungstriebes, geſagt worden, erhält aber nun vollends ein neues groſses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction iſt nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muſs ſicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verſtümmelten Armpolypen ſieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verſtümmelten Geſchöpfe ſo bald als möglich ſeine beſtimmte Bildung wieder zu erſetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich ſchon durch die Nahrungsmittel ſattſamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder geſammlet ſeyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypotheſe, daſs die in allen Theilen jedes Polypen zerſtreueten Keime ſo lange eingewickelt und im erſtarrenden Todesſchlaf auf Reſerve liegen ſollen, bis ſie

nach der Phantaſie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verſtümmelte halbe Polypen verſchiedener Art im Boden eines Spitzglaſes an einander bringt, ſo heilen ſie bekanntlich zuſammen, und ſtellen dann eine aus verſchiedenen Thiergattungen zuſammengeſetzte Gruppe vor. Nun hätten ſich aber in dieſem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verſtümmelten Polypen neue Keime entwikeln müſſen, allein dieſes erfolgte nicht, jede dieſer beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beſchriebene Weiſe, zu einem beſondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeſchlitzter Polype rollt ſich entweder wieder in ſeine vorige Geſtalt zuſammen, oder es bildet ſich nach und nach in ſeinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht alſo gar kein neuer Stoff erzeugt, ſondern nur die zerſtörte Bildung wieder hergeſtellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein groſses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Haſen beſchrieben, dem die Natur den abgeſchoſſenen Vorderfuſs, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigſtens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäſsige Knochenmaſſe zu erſetzen geſucht hatte. Einige ſolche Phänomene können ſogar die Wirkungsart dieſer wichtigen Lebenskraft und gleichſam folgende Geſetze derſelben näher beſtimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes ſteht mit dem zunehmenden Alter der organiſirten Körper im umgekehrten Verhältniſſe.

II. Wiederum iſt dieſer frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich ſtärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organiſirten Körpers iſt der Bildungstrieb bei manchen derſelben von einer feſtern, beſtimmtern Wirkſamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von ſeiner beſtimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organiſcher Körper die für eine andre Art beſtimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben ſo merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes iſt, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geſchlecht mehr oder weniger von der Geſtalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht bloſs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, ſondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, ſo entſtehen eigentlich ſogenannte Miſsgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.

Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm iſt vorſtehender Artikel ein vollſtändiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanſpruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beiſpiele.

a. Geſetzt, es ſei Jemand mit Andern eine Maſkopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, daſs ſie eine gewiſſe Summe zuſammenlegen, damit gemeinſchaftlich handeln, und den Vortheil unter ſich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch dieſen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) Von ἐοικεν nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, dass die Gesellschaft ihm seine Mühe, und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als dass ein Jeder gleich viel Capital herschiessen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniessen solle. Dass einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heisse Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiethet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so dass der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, dass der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns in geltenden Gelde. Dass das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht beſtimmt ſind; ein ſolches Recht aber heiſse Billigkeit, welches nicht wie das ſtrenge Recht laut den Ausſpruch thut, ſondern eine ſtumme Gottheit ſei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig ſei, wer die Ausübung ſeiner Rechte ſeinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieſes aber geſchehen entweder ethiſch, d. h. ſo daſs es ſich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder ſeine unvollkommene Pflichten, ſeine Rechte auszuüben, um ſtets moraliſch gut zu ſeyn, oder, es kann geſchehen juridiſch, d. h. er kann, ohne alle Rückſicht auf ethiſche Geſinnung, bloſs ſo handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn ſie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äuſserlich geboten, durch ein bürgerliches Geſetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde ſeiner Forderung aufruft; hingegen iſt, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloſs an die ethiſche Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch ſagen: Billigkeit iſt diejenige Beſchaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die ſich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder deſſen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B iſt z. B. dem A eine Summe Geldes ſchuldig, er iſt aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniſs ſetzen zu laſſen, wodurch dieſer aber noch unglücklicher, und ſeine Familie ganz hülflos werden würde. Es iſt daher die unvollkommene ethiſche Pflicht des A, von ſeinem Recht abzuſtehen. Allein eine ethiſche Pflicht iſt keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet ſich mit ſeiner Forderung (A möchte ihn nicht feſtſetzen laſſen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er ſonſt mit ſeiner Familie gänzlich ruinirt ſei) an eine unvollkommene juridiſche Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht ſo billig handelt.

3. Allein, könnte man ſagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daſs die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen iſt? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht ſo begehren, als ſei es ein Muſs, daſs ſeinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wiſſen, ob auch die Bedingungen vorhanden ſind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derſelbe bei Gelde ſei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren ſollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht ſetzen zu laſſen, darf fordern, obwohl nicht ſo, als ſei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiſs, daſs die Bedingungen vorhanden ſind, unter welchen der Andere ſeine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben ſollte. Denn man wird gewiſs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiſs, er kann von ſeinem Recht nachlaſſen, wenn er nur will. Folglich wendet ſich der Fordernde in dieſem Fall nicht an die Gunſt des Andern, auch nicht bloſs an ſein Gewiſſen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äuſsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entſcheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen ſtehet, da er dazu da iſt, für das ſtrenge Recht, das ſich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausſpruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet ſich eigentlich an den Richterſtuhl der Menſchlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht ſpricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung iſt alſo gleichſam der Uebergang, die gemeinſchaftliche Grenze zwiſchen dem Rechtsanſpruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die ſie ſich gründet, iſt keine vollkommene Pflicht, ſonſt wäre die Forderung nicht Billigkeit, ſondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, ſonſt ſetzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, ſondern bloſs Gütigkeit voraus. Und ſo iſt die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwiſchen Recht und Güte. In ſo fern der Schuldner kein ſtrenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger ſoll ihn nicht ſetzen laſſen, in ſo fern iſt es Güte von dem letztern, wenn er dieſem Verlangen Gehör giebt; in ſo fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger ſagen kann, es iſt dir, obwohl nicht juridiſche, dennoch Pflicht der Menſchlichkeit, daſs du mich nicht ſetzen laſſeſt, nimmt dieſe Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung iſt mit einer Art von Recht verbunden. Denn ſtünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daſs der Schuldner bezahlen muſs, weil ſonſt die Möglichkeit des Borgens und Leihens ſelbſt wegfiele, und alſo ein Geſetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger ſchützt, ſich ſelbſt widerſpräche, ſo müſste ſogar der Richter für den Schuldner ſprechen.*) Und ſo hoffe ich mit Kant vollkommen zuſammen zu ſtimmen, welcher ſagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fuſst ſich auf ſein Recht, nur daſs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel oder auf welche

*) *Ad juſtitiam refertur aequitas. Officium illius eſt, jure noſtro non ſtricte ſemper uti, ſed quando metus eſt, ne rigida juris exactione alteri injuriam ſimus facturi, ultro de jure noſtro cedere. Munera ejus duo ſunt. Unum, cum quid juſte ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus praecipue ſi circumſtantiae quaedam rigorem illum diſſuadeant: uti ſi quis vir honeſtus et pauper nobis debitor ſit, atque impraeſentiarum facultate ſolven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne.“ Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus Billigkeit den Schaden vergüten, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

---

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24 6. Alterum, ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod jure exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes, cur jure iſto, quod praetendere poſſumus, uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus. Limborch Theol. Chriſt. lib. V. c. XXXVIII. 21.22.

iſt. Und da ſage ich, es iſt Billigkeit, weil nach dem Contract die Geſellſchaft nicht auf den Verluſt Rückſicht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht bloſse Güte ſeyn kann, dem Andern ſein Eigenthum zu erſetzen, das um des Vortheils der ganzen Geſellſchaft willen zugeſetzt ward. In dem Beiſpiele 1, b. ſpricht die Stimme der Menſchheit laut genug, es iſt nicht bloſs Güte, wenn du dem Hausdiener ſo viel giebſt, als er ſich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schlieſsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es iſt auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllſt, wenn du ſo handelſt, denn es liegt kein Widerſpruch darin, daſs die Maxime, einen ſolchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Geſetz werde. —Indeſſen kannſt du doch an der Stelle des Bedienten ein ſolches allgemeines Geſetz nicht wollen, es iſt alſo eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einſieht, daſs du zu derſelben verpflichtet biſt, zu deren Erfüllung dich aber bloſs (juridiſch) die dir ſonſt lohnende Verachtung deiner Mitmenſchen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, daſs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerſpruch in ſich ſchlieſse. Weil, nach Kant, es immer an den Beſtimmungen fehlt, nach welchen der Richter ſprechen ſoll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht ſprechen kann, da er eben dazu da iſt, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu ſprechen*).

---

*) Der Ausſpruch des Richters nach Billigkeit iſt einer imaginären Gröſse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei dieſer ſoll die Wurzel weder poſitiv noch negativ ſeyn; ſondern wenn das Poſitive mit dem Negativen multiplicirt ($+q.-b$), und daraus die Wurzel gezogen werden ſoll, ſo verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Poſitive und Negative der Gröſse) ſolle die Beſchaffenheit des Quantitativen (daſs eine Gröſse gefunden werden kann, die mit ſich ſelbſt multiplicirt die

Nur da, ſagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für ſeine Perſon diſponiren kann, darf und ſoll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier iſt der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, ſondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das ſollen hier bezeichnet alſo keinen juridiſchen Zwang. Aus dem Beiſpiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienſte erlitten haben, und den ſie zu vergüten angefleht wird, ſelber trägt, ob ſie gleich nach dem ſtrengen Recht, dieſen Ausſpruch, unter der Vorſchützung, daſs ſie (die den Schaden erlitten haben) ſolche (Dienſte) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweiſen könnte.“ Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiſet, daſs er hier ſelbſt daran dachte, daſs nicht Rechtspflicht ſondern Gunſt, in juridiſcher Rückſicht, die Krone beſtimmen könne, den Schaden zu erſetzen. Allein die Krone iſt hier auch gar nicht Richter, ſondern Partei, gegen die jeder Unterthan ſein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei iſt, muſs durchfechten können, welcher indeſſen freilich nicht nach Billigkeit ſprechen kann, ſondern, wenn die Krone nicht erſetzen will, den Kläger nach dem ſtrengen Recht abweiſen muſs (K. XL.).

---

gegegene Gröſse gebe) annehmen; es ſoll nehmlich diejenige Beſchaffenheit der Gröſse entſtehen, daſs ſie weder poſitiv noch negativ ſei, ſondern von der Qualität, daſs wenn die Gröſse mit ſich ſelbſt multiplicirt werde, jene Qualität die Beſchaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das iſt unmöglich, denn es hieſse nichts anders als, es ſolle die Qualität wie eine Quantität beſtimmt werden, woraus folglich etwas entſtehen müſste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding iſt. Eben ſo iſt es mit dem Ausſpruch des Richters nach Billigkeit. Er ſoll das ſtricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entſchiedenen Pflicht ſo verbinden, daſs weder ein Rechtsausſpruch (nach dem ſtrengen Recht), noch eine bloſse Bitte, ſondern ein Billigkeitsausſpruch herauskomme, d. i. ein ſolcher Ausſpruch, der Niemanden in ſeinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausſpruch ein Unding iſt.

6. Ich habe (Gr. 85.) gesagt, der Satz: *summum jus summa injuria*, das gröfste Recht ist oft das gröfste Unrecht, heifse soviel als: ein Recht ist oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant bestätigt es, dafs dieser Satz der Sinnspruch oder das Dictum der Billigkeit sei, und setzt sehr richtig hinzu, dafs diesem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen sei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber sagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine blofse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, setzt er hinzu, vor das Gewissensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müsse. Allein wenn die Billigkeitsforderung blofs vor das Gewissensgericht gehörte, so wäre es blofs Güte, ihr zu genügen; der Fordernde sagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entscheiden, ob es nicht unbillig sei, u. s. w. Folglich beruhet die Forderung nicht blofs auf subjectiven, sondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rücksicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιείκεια kömmt vor Ap. Gesch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit übersetzt. Diese Bedeutung des Worts Gelindigkeit ist aber jetzt veraltet, und es sollte also Billigkeit dafür gesetzt werden. Eben so 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit stehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) ist der Meinung, dafs in der ersten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit stehen könne. In 2 Kor. 10. 1. übersetzt die Vulgata das Wort ἐπιείκεια *modestia*. Hammond sagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu seiner Paraphrase über diese Stelle: ἐπιείκεια *vox est Philosophi, quam ab eo mutuam sumserunt Jurisconsulti, et qua significatur relaxatio juris, cum summum jus cum caritate consentaneum non est.* Eben so erklärt er sehr schön Jak. 3, 17, *ubi sapientia, quae est desursum, dicitur* ἐπιεικὴς, *quae vox, cum sequatur vocem* ἁγνὴ, *pacifica, et aliis similia significantibus praemittatur, ita vertenda est, ut cum illis consentiat, intelligendaque est remissio summi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli possit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böſes,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böſes, κακον, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt etwas Böſes.

a. Einen Menſchen aus Rachſucht todt zu ſchlagen iſt ein Gegenſtand unſers Begehrungs- oder Verabſcheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabſcheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der ſeine Rachſucht überwindet, und den Feind, den er in ſeiner Hand hat, leben läſst, verabſcheuet es.

b. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabſcheuungsvermögen nothwendiger Gegenſtand: denn wer es begehrt, der muſs Rachſucht fühlen, und die Befriedigung derſelben allem vorziehen; ob das nun in einem Menſchen ſo iſt, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil iſt auch möglich, das heiſst eben, es iſt zufällig. Allein für das Verabſcheuungsvermögen iſt es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenſtand. Iſt es zufällig, daſs es ein Menſch verabſcheuet, einen andern aus Rachſucht zu tödten, ſo beruhet dieſe Verabſcheuung auf ſeinen ſubjectiven Gefühlen, und er ſiehet es nicht für etwas Böſes, ſondern für etwas Widriges an. Iſt es ihm aber nothwendig, jene That zu verabſcheuen, ſo kann es entweder eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſeyn. Iſt es ihm phyſiſch nothwendig, ſo hieſse das, er könne nicht anders, ihm ſei die Freiheit nicht gelaſſen, es zu begehren oder zu verabſcheuen, er müſſe es verabſcheuen. Iſt es ihm moraliſch nothwendig, ſo heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Vernunft verabſcheuet, er ſoll

es verabſcheuen. Denn dieſe ſind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil ſie in der Vernunft gegründet ſind, *a priori* und folglich moraliſch (d. i. unbeſchadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft iſt aber hier ein ſolches, das practiſch iſt, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen beſtimmt, folglich iſt es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieſes Princip hieſse alſo:

Du ſollſt nie einen Menſchen aus Rachſucht tödten.

Um zu erforſchen, ob dieſe Regel auch ein Princip des Handelns oder moraliſcher Grundſatz iſt, muſs man erſt nachſehen, ob er nothwendig iſt. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, daſs ich den Gegenſatz:

Du ſollſt ſtets aus Rachſucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem ſolchen Geſetze würde kein einziges moraliſches Weſen am Leben bleiben, weil jeder Todtſchlag aus Rachſucht einen neuen Todtſchlag aus Rachſucht und ſo fort, bis alles todt wäre, nach ſich ziehen würde; indem dem Geſetze gemäſs jeder Todtſchlag müſste gerächt werden. Ein ſolches Geſetz macht alſo das Subject des Geſetzes, das moraliſche Weſen ſelbſt, unmöglich. In Arabien heiſst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, daſs endlich einmal Friede gemacht, das heiſst aber von der Allgemeinheit des Geſetzes: Tödte ſtets u. ſ. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzuſehen, endlich anerkannt wird. Das Geſetz kann auch nicht heiſsen:

Du ſollſt zuweilen aus Rachſucht tödten,

weil dieſes keine allgemeine, ſondern nur beſondere Regel oder eine bloſse Maxime, und kein Geſetz oder practiſches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachſucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du ſollſt nie, u. ſ. w. für ſich, um ſeiner Rachſucht willen, eine Ausnahme, und ein ſolcher Todtſchlag iſt folglich ein Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du ſollſt nie aus Rachſucht tödten.

2. Wir ſehen hieraus, daſs erſt durch ein practiſches Princip beſtimmt werden muſs, was böſe iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was böſe iſt, um ein practiſches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerſt beſtimmt werden, was böſe iſt, um einen Grundſatz des Handelns, oder ein Geſetz, darauf zu gründen, ſo könnte das Böſe nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzuſuchen. Das heiſst aber, das Gefühl der Unluſt muſs entſcheiden, was böſe iſt, dann wäre aber das Böſe nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterſchieden. Es iſt uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabſcheuen, als irgend warum, Verabſcheuen wir nun etwas nicht um des Geſetzes willen, um einem Geſetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Geſetz vorhergehen und beſtimmen muſs, was verabſcheuet werden ſoll, oder was böſe iſt: ſo bleibt nur übrig, es darum zu verabſcheuen, weil es uns entweder an ſich ſelbſt, oder ſeiner Folgen wegen unangenehm iſt, und uns eine Unluſt verurſacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wiſſen, was an ſich ſelbſt mit Unluſt werde begleitet ſeyn, wenn wir noch nicht den Einfluſs des Gegenſtandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Alſo käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an ſich ſelbſt, böſe ſei. Die Eigenſchaft des Subjects, welches die Quelle iſt, aus der die Erfahrung, daſs etwas unangenehm ſei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorſtellung des Unangenehmen haben würden, iſt das Gefühl der Unluſt, eine ſinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und ſo würde an ſich böſe nur ſo viel heiſsen, als das, was uns unmittelbar Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein dann könnte man nicht ſagen, daſs das für Jedermann böſe wäre, was es für einen Einzelnen iſt. Für mich wäre es etwas Böſes, eine Kreutzſpinne anzufaſſen, vor der ich einen unwillkührlichen Abſcheu habe, d. h. welche ich ohne die allergröſste Unluſt, welche noch gröſſer als körperlicher Schmerz ſeyn würde, nicht anfaſ-

ſen könnte; für einen andern hingegen, der ſie mit Luſt iſst, wäre es etwas Gutes. Allein das iſt offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterſchied richtig andeutet, nach welchem das erſtere nicht böſe, ſondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, ſondern angenehm heiſst. Es müſste alſo durch Begriffe, die ſich Jedermann mittheilen laſſen, beurtheilt werden, was böſe ſey. Man müſste ſagen können, dieſes oder jenes iſt böſe, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böſe dasjenige, was eine Urſache des Unangenehmen iſt, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein das nennen wir ſchädlich, und böſe wäre dann ſo viel als ſchädlich. Folglich ſind die drei Begriffe unangenehm, ſchädlich, böſe ſo von einander unterſchieden:

a. unangenehm iſt, was nach einem bloſsen Gefühl unmittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſes Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unluſt fühlen willſt, ſo hüte dich dafür;

b. ſchädlich iſt, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willſt, ſo vermeide es;

c. böſe iſt, was nach einem moraliſchen Grundſatz verwerflich iſt, und ſich alſo auf einen Grundſatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du ſollſt nicht; das Böſe iſt alſo nicht der Grund eines ſolchen Grundſatzes, ſondern etwas wird erſt durch einen ſolchen Grundſatz böſe (P. 101. ff 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder ſchädlich, oder keines von beiden ſeyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das phyſikaliſch-Böſe, und das eigentliche Böſe das moraliſch-Böſe genannt.

3. Die Formel: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen nichts, als bloſs darum, weil es böſe iſt)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *ſub ratione mali* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heiſsen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Miſsvergnügen, oder Schaden, verurſacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche iſt; und es kann auch heiſsen das Böſe.

b. *ſub ratione mali* kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als böſe vor, wenn und weil wir es verabſcheuen (verwerfen); aber auch: wir verabſcheuen etwas darum, weil wir es uns als böſe vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Verabſcheuung der Beſtimmungsgrund des Objects als eines Böſen; im letzten Falle der Begriff des Böſen der Beſtimmungsgrund des Verabſcheuens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione mali*, wir verabſcheuen etwas unter der Idee des Böſen, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Verwerfen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutſche Sprache das Böſe und das Uebel (Weh). Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böſe derſelben, oder unſer Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabſcheuen nichts als in Rückſicht auf unſer Weh, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder ſchädlich, d. i. mit Unluſt oder Schmerz verknüpft ſeyn werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir verabſcheuen nach Anweiſung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabſcheuen) nicht für böſe halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſern Zuſtand der Unannehmlichkeit, das Böſe aber auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird. Das Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böſe nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unluſt, ſondern darin, daſs ich eine Handlung gegen das Vernunftgeſetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daſs ich ſie in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böſe nenne, ſondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Beſtimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Perſon ſelbſt. Wenn man daher ſagt, das iſt eine böſe That, ſo meint man eigentlich, das iſt eine That, die ein böſer Menſch gethan hat, das iſt, ein ſolcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgeſetze zu handeln, und eben jetzt nach dieſer Maxime gehandelt hat. Die Handlung ſelbſt kann unangenehm, kann ſchädlich ſeyn, aber böſe iſt ſie nur, wenn ſie ein Menſch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgeſetz in dieſem Fall als Maxime vorausſetzen muſs. Eigentlich iſt es alſo nicht die That, ſondern der Thäter, was böſe iſt. Allein da ich unter der That (Handlung) ſowohl die Form, daſs ſie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterſcheiden kann, ſo kann ich auch wohl im erſten Sinne ſagen, es iſt eine böſe That oder Handlung, welches ſo viel heiſst, als es iſt böſe, daſs ein Menſch ſo handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Theſſ. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9 in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böſes, bald Arges, bald nicht Gutes überſetzt.

6. Schmerz kann alſo nichts böſes ſeyn, ſondern iſt ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böſe ſeyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magſt mich noch ſo ſehr foltern, ich werde doch nie geſtehen, daſs du etwas Böſes (κακον) ſeyſt! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth ſein Geſchrei, aber etwas Böſes war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgeſetz zu

übertreten, ſondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10--12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böſes, bald Schädliches, bald Schaden überſetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böſe nennen, muſs alſo in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens ſeyn. Mithin iſt es nicht genug, daſs wir es als Gegenſtand erkennen, wozu allerdings nöthig iſt, daſs es etwas in unſern Sinnen ſei, ſondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein bloſses Gefühl der Unluſt vorhergehen muſs, ehe wir es für böſe erklären können. So iſt es mit der Lüge, im Gegenſatz mit der Wahrhaftigkeit, ſo mit der Gewaltthätigkeit im Gegenſatz der Gerechtigkeit, ſo mit dem Todtſchlag aus Rachſucht im Gegenſatz mit der Ueberlaſſung der Ahndung an den Richter u. ſ. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moraliſch gut erklären muſs. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten, z. B. ſich ein Gewächs ſchneiden läſst, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geſchrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann ſie für gut (daſs nehmlich nun das Gewächs nicht gröſser und unbequem oder entſtellend werden, oder daſs es ihm nun nicht an ſeiner Geſundheit und ſeinem Leben ſchaden könne, und daſs die Operation, weil es Pflicht ſei, Geſundheit und Leben zu erhalten, ſo weit es möglich iſt, für ihn Pflicht, d. i. moraliſch gut geweſen ſei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; ſo iſt dieſes allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu ſeinen Beifall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpränge. Man betrachtet nehmlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, geſetzt daſs ſie auch den, der ſie bekömmt, nicht beſſert, und ihm alſo nicht weiter nützlich iſt. Ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muſs in ſeiner Vernunft erkennen, daſs ihm recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht. Und ob es wohl unrecht iſt, daſs derjenige, der ihn durchprügelt, ſich ſelbſt Recht verſchafft, ſo iſt doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniſs iſt, und eben darum die Prügel empfängt, ſ. Gut, Glückſeligkeit.

Böſe, radikales.

S. radikales Böſe.

Bornirt,

eingeſchränkt, *borné*, iſt derjenige, deſſen Talente zu keinem groſsen Gebrauche (vornehmlich dem intenſiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeſchränkten beſteht darin, daſs der Umfang und der Grad ſeines Erkenntniſsvermögens ſehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniſs fähig iſt. Unter erweiterter Erkenntniſs iſt aber nicht bloſs eine Erkenntniſs von groſsem Umfange zu verſtehen, denn dieſe zu erlangen, dazu gehört nur ein extenſiver Gebrauch gewiſſer Erkenntniſsvermögen, z. B. des Gedächtniſſes. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniſs iſt auch und hauptſächlich diejenige zu verſtehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entſpringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem was man erkennt, und nicht bloſse Nachbeterei deſſelben; eigene Anwendung dieſer Ueberzeugung auf andre Gegenſtände u. ſ. w.

Ein bornirter Kopf kann alſo eine Menge Dinge im Gedächtniſs haben, aber er kann ſie nicht brauchen, als höchſtens dazu, ſie andern wieder ſo mitzutheilen, als

er ſie empfangen hat. Er ſelbſt ſieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, ſondern er verſteht auch nicht einmal dieſe Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159.

Buch.

Βιβλος, βιβλιον, *liber*, *livre*. Eine Schrift, welche eine Rede vorſtellt, die jemand durch ſichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es iſt hier gleichgültig, ob das Buch geſchrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet iſt, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunſt alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet iſt, wie durch die Buchdruckerkunſt geſchieht. Man kann auch ſagen, ein Buch iſt das ſtumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, ſondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten iſt. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferſtich, als Porträt, oder ein Gypsabguſs, als Büſte einer beſtimmten Perſon, oder das Gemälde, als wirkliche oder ſymboliſche Vorſtellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch iſt ein ſtummes Werkzeug, im Gegenſatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein ſolches lautes Werkzeug iſt z. B. das Sprachrohr, ja ſelbſt der Mund Anderer (S. 111. 195. *)) Bei einem jeden Buche ſind drei moraliſche Perſonen geſchäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer phyſiſchen Perſon vereinigt ſeyn können; ſie ſind der Schriftſteller, der Verleger, der Buchdrücker.

2. Der Schriftſteller, Verfaſſer, Autor (*autor*) iſt der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

*) Z. B. Luk. 4, 17. Mark. 12. 26. u. ſ. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) ſpricht; denn er iſt es, der die Gedanken des Schriftſtellers dem Publikum überliefert, alſo durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht ſagen, der Verleger ſpricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftſteller hat ja ſelbſt ſeine Gedanken niedergeſchrieben, der Verleger iſt ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen ſeines Clienten ſpricht. Allein das macht hier keinen Unterſchied, der Verleger iſt immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftſtellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftſteller oder der Verleger mag ſie niederſchreiben. Der Verleger ſagt gleichſam zum Publikum: durch mich läſst ein Schriftſteller euch dieſes oder jenes buchſtäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. ſ. w. Ich verantworte nichts, ſelbſt nicht die Freiheit, die jener ſich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den ſeine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Leſen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menſchen die Rhapſodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten ſie dem horchenden Publikum mit. Dieſe waren alſo damals das, was jetzt die Verleger für das leſende Publikum ſind. Der Buchdrucker iſt der Werkmeiſter (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derſelbe ſpricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunſt waren es die Abſchreiber (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit Erlaubniſs des Schriftſtellers, in deſſelben Namen zum Publikum reden, dann iſt er der rechtmäſsige Verleger; oder ohne Erlaubniſs deſſelben, dann iſt er der unrechtmäſsige Verleger. Der unrechtmäſsige Verleger heiſst der Nachdrucker. Die Handſchrift oder das Manuſcript, welches der Schriftſteller dem Verleger überliefert, damit dieſer in dem Namen des Schriftſtellers das Publikum unterhalten kann, iſt die Urſchrift. Die Kopieen, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urſchrift machen läſst, heiſsen die Exemplare. Die Summe aller Exemplare iſt der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impreſſio fraudulosa, *impreſſion frauduleuſe*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag ſelbſt.

1. Lehrſatz. Der Büchernachdruck iſt von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundſätzen des Naturrechts iſt der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis Oberſatz. Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibet, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt (S. III. 192.).

Unterſatz. Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Verfaſſers) in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt.

Schluſsſatz. Alſo iſt der Nachdrucker gehalten, dieſem Verfaſſer) oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfaſſer) oder dieſem (dem Verleger) daraus entſpringt (S. III. 193).

Beweis des Oberſatzes. Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, und muſs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entſpringt (S. III. 93). Er begehet ſonſt das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder ſein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen könnte (*furtum uſus*) (K. 128).

Beweis des Unterſatzes.

Erſter Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geſchäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger (ſ. Buch. S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubniſs des Eigenthümers das Geſchäft (des Verfaſſers), ſondern ſogar wider deſſelben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrukker (ſ. Buch). Aber auch der Verfaſſer kann keinem Andern daſſelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derſelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubniſs des Verfaſſers auch nicht präſumirt werden, und der Nachdruck iſt gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus dieſen Gründen folge auch, daſs nicht der Verfaſſer, ſondern ſein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaſſer ſein Recht wegen Verwaltung ſeines Geſchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaſſer, deſſen Vortheil dadurch geſchmälert wird, daſs durch den Abſatz des Nachdrucks eine neue rechtmäſsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaſſer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ſtillſchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausſetzung, daſs dieſer nicht ohne Vorwiſſen des Verfaſſers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachſchieſse; wodurch der Verleger bloſs zum Nachtheil des Verfaſſers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für ſich nicht als unveräuſserlich (*jus perſonaliſſimum*) anzuſehen iſt, ſo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaſſers, das

Recht, ſein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlaſſen, welcher alsdann der rechtmäſsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrſatz. Das Eigenthum des Exemplars verſchafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Daſs der Verleger das Werk ſeines Verfaſſers im Publikum veräuſsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch deſſelben.

Beweis. Oberſatz. Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unterſatz. Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schluſsſatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Oberſatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daſs ſie etwas leiſten oder mir worin zu Dienſte ſeyn ſolle, kann aus dem bloſsen Eigenthum keiner Sache flieſsen (S. III. 198. f).

Beweis des Unterſatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er ſo, daſs der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipſe feciſſe putandus eſt*). Das Recht zur Führung eines ſolchen Geſchäfts iſt ein perſönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage iſt alſo ein ſolches Recht an dem Verfaſſer (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läſst, iſt ein Werk des Verfaſſers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieſer es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in ſeinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfaſſers) davon machen kann, iſt ein Geſchäft (*opera*), wozu auſser dem Eigenthum noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dass der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dass das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich muss auch der Verleger das Verlagsrecht ausschliesslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, dass der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmässigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht blos die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräusern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nehmlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewiſſer Rechte, veräuſsern kann; und als könne der Käufer daſſelbe als ein körperliches Kunſtproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäſsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunſtproduct, nachmachen. Allein hier muſs man wohl unterſcheiden zwiſchen Kunſtwerken, welche man ganz rechtmäſsig nachmachen kann, weil ſie Sachen ſind, und einem Buche, welches eine buchſtäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern iſt (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit ſeiner Sache in ſeinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Beſitzer derſelben nachgeahmt und verkauft werden; denn ſie iſt ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten iſt, das Geſchäft eines Andern (*opera alterius*). Dieſe Rede hingegen hält der Verfaſſer durch den Verleger (*impenſis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es iſt ein Widerſpruch, eine Rede in ſeinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern ſeyn ſoll. Der Unterſchied, warum man Kunſtwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, daſs die erſtern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) ſind. An den letztern hat der Verfaſſer ein unveräuſserliches Recht (*jus perſonaliſſimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer ſelbſt zu reden, d. i. daſs Niemand dieſelbe Rede zum Publikum anders, als in ſeinem Namen, halten darf. Wenn man indeſſen das Buch eines Andern ſo verändert (abkürzt oder umarbeitet), daſs man eben ſo unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfaſſers des Originals angegeben würde; ſo iſt die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu ſeinem Verlag als ein Sachenrecht anſehen, können niemals beweiſen, daſs der Büchernachdruck unerlaubt

sei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewiſs nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu ſtehen, daſs es nicht nachgedruckt werden ſoll, vielweniger kann folglich eine ſolche Einwilligung präſumirt werden (S. III. 191).

Daher muſs man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in ſeinem eigenen Namen, ſondern als etwas, worauf ein perſönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geſchäfts im Namen eines Andern (des Verfaſſers) anſehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefaſst würde, ſo könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne daſs es nöthig wäre, zuerſt um ein neues Geſetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. § 31 II. S. 128. ff.
Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Engliſcher Staatsmann. Sein Name iſt eigentlich Edmund Burke. Er war ein groſser Redner, gebohren in Irland 1729, und ſtarb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre ſeines Alters auf ſeinem Landgute in Braconsfield, tiefgebeugt über den Verluſt ſeines einzigen Sohns, der ſein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entriſſen wurde. Von dieſer Zeit an ſehnte er ſich, des Lebens ſatt, nach dem Tode. Er ſahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen ſeiner alten Freunde. Sein Ende war der Geiſtesgröſse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemeſſen, er ſtarb als ein Weiſer und als ein Chriſt. Uns iſt er hier nur merkwürdig wegen ſeiner Schrift über den Urſprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der phyſiologiſchen und alſo empiriſchen Ableitung dieſer Begriffe die wichtigſte iſt. Dieſe Schrift iſt ins Deutſche überſetzt worden unter dem Titel:

Burkes philoſophiſche Unterſuchungen über den Urſprung unſrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Engliſchen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieſer Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich ſeyn kann, in andern Artikeln ſeine phyſiologiſche Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transſcendentaler Ableitung derſelben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beſchaffenheit des Geſchmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantiſche Ableitung ins Licht zu ſetzen, und ihre Richtigkeit deſto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfaſſers zur fünften Aufl. Dieſe Ausgabe iſt etwas vollſtändiger, ſoll genugthuender ſeyn, als die erſte, und fordert die Leſer auf, ihre Einwürfe entweder gegen ſeine deutlich vorgetragenen Grundſätze, oder gegen die daraus gezogenen Schluſsfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Geſchmacke. In Abſicht des Geſchmacks giebt es keine ſichtbare Uebereinſtimmung zu gewiſſen gleichförmigen und ausgemachten Grundſätzen, oder Geſchmack iſt diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der ſchönen Künſte beurtheilt werden. Die ſinnlichen Vorſtellungen ſind bei allen Menſchen einerlei oder wenig verſchieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entſtehen aus den Eigenſchaften des natürlichen Gegenſtandes bei ſeiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwiſchen der Nachahmung und dem Original. Die Verſchiedenheit des Geſchmacks beruhet auf der Verſchiedenheit der Kenntniſs von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterſchied iſt alſo bloſs in dem Grade. Ueberhaupt ſcheint Geſchmack eine zuſammengeſetzte Idee zu ſeyn, aus den urſprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüſſen unſrer Vernunft, über die verſchiedenen Verhältniſſe von jenen und über die menſchlichen Leidenſchaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft ſind alſo die beiden Eigenſchaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geſchmack nennen. Aus einem Fehler der erſtern dieſer Fähigkeiten entſpringt der Mangel an Geſchmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und ſchlechte Geſchmack. Vom falſchen Geſchmack iſt der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieſer kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verſtandes herrühren, oder aus Mangel einer geſchickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verſtand ſtark und fertig werden kann. — Auſserdem ſchaden Unwiſſenheit, Unachtſamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtſinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenſchaften und alle Fehler, die unſer Urtheil in andern Sachen verkehren, unſerm Urtheil eben ſo ſehr in dieſem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geſchmack beruhet gröſstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geſchmack ſei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterſchieden; er wirke daher bei dem erſten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin ſich der beſſere Geſchmack von dem ſchlechtern unterſcheidet, wirkt der Verſtand und weiter nichts. Diejenigen, welche ſich in der Kenntniſs der Gegenſtände des Geſchmacks geübt haben, erlangen eine Geſchwindigkeit im Urtheilen. Aber dieſe Geſchwindigkeit iſt kein Beweis, daſs der Geſchmack eine eigene natürliche Fähigkeit ſei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterſchied zwiſchen dem aufgehobenen Schmerze und dem poſitiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Luſt als einander entgegengeſetzt. — Freude und Betrübniſs. — Von den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenſchaften, die zur Geſelligkeit gehören. — Die Endurſache des Unterſchiedes zwiſchen den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geſchlechter angehen. — Schönheit. — Geſellſchaft und Einſamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen, der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerſpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenſchaften, die vom Erhabenen erregt werden. Erſtaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken iſt das herrſchende Princip des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterſchiede zwiſchen Klarheit und Dunkelheit in Anſehung der Leidenſchaft. — Kraft, Privation. — Gröſse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeſſion. — Gröſse der Dimenſionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenſtänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urſache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräuſch — Ueberraſchung. — Unterbrechung. — Das Geſchrei von Thieren. — Geruch und Geſchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieſes ſind Urſachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daſs der Eindruck, den das Erhabene macht, ſich auf den Trieb der Selbſterhaltung gründet;

b) daſs er deswegen einer der lebhafteſten ſei, den wir haben;

c) daſs die Empfindung, die durch daſſelbe veranlaſst wird, in ihrem höchſten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück iſt; und

d) daſs keine poſitive Luſt zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniſs der Theile iſt nicht die Urſache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion iſt nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menſchen. — Nicht Schicklichkeit iſt die Urſache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit iſt die Urſache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit ſich auf die Eigenſchaften der Seele anwenden läſst. — Wie weit der Begriff der Schönheit ſich auf die Tugend anwenden läſst. — Die wahre Urſache der Schönheit iſt eine beſondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechaniſche Art vermittelſt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenſtände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenſtände von groſsen Dimenſionen erhaben ſind, und zu der Gröſse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künſtlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenſtänden des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniſs ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenſtände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſst ſich unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer ſolchen Erſchlaffung ſind vorhanden. Und in dieſer Erſchlaffung, wenn ſie nicht viel von dem natürlichen Ton unſrer Fibern abweicht, ſcheint der Grund alles poſitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht dieſe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art ſich auszudrücken, daſs man von Vergnügen erweicht, aufgelöſt, entnervt ſei, daſs man vor Vergnügen ermatte, hinſterbe, wegſchmelze. — Warum das Glatte ſchön iſt. — Die Natur des Süſsen iſt, daſs es ſchlaff macht. — Warum die Abwechſelung ſchön ſei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie ſind auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können ſie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenſtände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunſt wirkt ordentlicher Weiſe nicht, indem ſie die Vorſtellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen ſind. — Wirkung der Wörter. — Beiſpiele, daſs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden ſind, oder ſich auf einander wie Urſache und Wirkung beziehen: ſo kann die Dichtkunſt mit ſehr gutem Erfolge die Wörter zuſammenſetzen, die zu dieſen Ideen gehören, ſie mögen auch im Ganzen ein noch ſo ſeltſames Bild geben. Keine maleriſche Verbindung iſt dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entſtehen ſoll; noch thut deswegen die Beſchreibung im geringſten weniger Wirkung. Die Dichtkunſt gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künſte. Auf welche Weiſe Wörter Leidenſchaften erregen können.

8. Als pſychologiſche Bemerkungen ſind Burkes Zergliederungen der Phänomene unſers Gemüths überaus ſchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteſten

Nachforſchungen der empiriſchen Anthropologie oder Erfahrungsſeelenlehre. Es iſt auch allerdings richtig, daſs alle Vorſtellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden ſind, weil ſie insgeſamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine lebloſe Materie, wie etwa der Sonnenſtrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, ſondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und alſo keine derſelben, ſo fern als ſie Modification des vorſtellenden Subjects iſt, ganz indifferent, oder das Daſeyn derſelben für das Subject ganz gleichgültig ſeyn kann. Vergnügen und Schmerz iſt ſogar, wie ſchon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verſtandesvorſtellungen anfangen, und alſo bloſs ſinnlich, oder ganz intellectuell ſeyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verſtandesvorſtellung eine Bewegung hervorbringt (ſ. Bewegungsvermögen. 5.*), bloſs Bewuſstſeyn ſeiner Exiſtenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte iſt. Denn das Gemüth iſt für ſich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip ſelbſt; folglich müſſen die Hinderniſſe und Beförderungen des Lebens auſser dem Gemüth, und doch im Menſchen ſelbſt, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demſelben geſucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenſtande ganz und gar darin, daſs dieſer durch Reiz oder Rührung vergnügt, ſo muſs man auch keinem Andern zumuthen, unſerm äſthetiſchen Urtheile beizuſtimmen, denn die zufällige Uebereinſtimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müſſen die Worte: mit dem unſrigen weggeſtrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem ſolchen Gebote aber, daſs, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einſtimmig ſind, wir darum auch in dieſes Urtheil mit einſtimmen ſollen, würden wir uns gewiſs widerſetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unſerm eignen Sinne nach ſelbſt zu urtheilen, was uns unſerm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Geſchmacksurtheil kann

a. nicht als egoiſtiſch gelten; denn man urtheilt nicht: mir iſt das ſchön, man müſste denn unter ſchön ſo viel als angenehm verſtehen, ſondern: das iſt ſchön, nehmlich allgemein. Jedermann ſollte es dafür erkennen.

b. nicht als pluraliſtiſch, d. h. um der Beiſpiele willen, die Andere von ihrem Geſchmack geben, weil nehmlich ſo viele darin übereinſtimmen, daſs dieſer oder jener Gegenſtand ſchön ſei; denn ein jeder kann ſagen, ich habe auch einen Geſchmack; ſondern

c. als univerſaliſtiſch, d. h. als pluraliſtiſch ſeiner innern Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt willen, weil es verlangt, daſs Jedermann ihm beipflichten ſoll.

Folglich muſs dem Geſchmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen. Denn das Gebot im Geſchmacksurtheil iſt unbedingt, ohne wenn und weil, und das Geſchmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung unmittelbar verknüpft wiſſen. Alſo mag die empiriſche Expoſition der äſthetiſchen Urtheile, ſo wie ſie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterſuchung herbeizuſchaffen. Darum iſt aber doch eine transſcendentale Erörterung des Geſchmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Geſchmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und dieſe Unterſuchung iſt ein weſentliches Stück der Critik des Geſchmacks, welche den erſten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geſchmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumaſsen, die Urtheile Andrer zu richten, und über ſie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsausſprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29. *** S. 128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Carteſius.

S. Descartes.

Caſualität,

Beſtimmung einer Sache durch den Zufall, *caſualitas*, *caſualité*. So heiſst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Cauſalität der Zweckmäſsigkeit iſt folglich die Meinung, daſs alles Zweckmäſsige in der Natur von einem bloſsen Zufall herrühre, und alſo nur zweckmäſsig ſcheine. Das Syſtem der Caſualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und iſt offenbar ungereimt, ſ. den Artikel Zufall (U. 322.).

Caſuiſtik,

Gewiſſenskunſt, *ars caſuiſtica*, *caſuiſtique*, *ou l'art des caſuistes*. Dies iſt eine Art von Dialektik des Gewiſſens, oder Kunſt zu entſcheiden, ob eine Handlung ein Caſus ſei, der unter dem Geſetze ſtehe. Es iſt ein moraliſcher Grundſatz: man ſoll nichts auf die Gefahr wagen, daſs es unrecht

ſei. Schon Plinius hat dieſen Grundſatz: *quod dubitds, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft iſt. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wiſſen, ob ſie unrecht ſind, ſondern nur von denen muſs man es wiſſen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muſs man eigentlich zweierlei wiſſen:

a. ob ſie recht ſei?

b. ob man auch gewiſs ſei, daſs ſie recht ſei?

Das erſte unterſucht nun eben die Caſuiſtik, eine Kunſt der Vernunft, ſofern ſie ſubjectiv practiſch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verſchafft, oder macht, daſs ſie verworfen wird. Es iſt alſo nicht eigentlich das Gewiſſen, oder die Vernunft, ſo fern ſie ſich ſelbſt richtet, welche die Unterſuchungen der Caſuiſtik anſtellt, denn dieſes hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft iſt, ob ſie recht oder unrecht ſei, einen *caſus conſcientiae* oder Gewiſſensfall. Dieſe Fälle ſind aber von der Art, daſs man dafür und darwider vernünfteln kann, daher iſt die Kunſt, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer ſolchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Caſuiſtik eine Art von Dialectik des Gewiſſens, weil ſie es dem Gewiſſen möglich macht, über die moraliſche Beſchaffenheit einer Handlung zur Gewiſsheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categoriſcher Imperativ.

S. Kategoriſcher Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Cauſalität.

S. Dependenz.

Cauſalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenſur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemiſche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, ſo fern ſie in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weiſe verändert werden, entweder

a. ſo, daſs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. ſo, daſs zwei Materien von einander abgeſondert werden.

Die chemiſche Wirkung der erſten Art heiſst die Auflöſung; ſo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaſſer aufgelöſet, d. h. die Salpeterſäure trennt die Beſtandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alſo der vorige Zuſammenhang der Theile getrennt, und es iſt dazu ſtets ein Auflöſungsmittel nothwendig.

Die chemiſche Wirkung der zweiten Art heiſst die Scheidung; ſo wird z. B. Zinnober in Queckſilber und Schwefel geſchieden. Hier werden alſo zwei Mate-

rien von einander abgeſondert, wozu ſich die Chemie verſchiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngeſpinſte, *chimères.* Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, ſondern durch ein bloſses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (alſo ſubjective) Vorſtellungen, ſo fern ſie als objectiv gedacht werden, z. B. verſinnlichte Vernunftideen, oder die Vorſtellung eines ſolchen Despotismus, wo ſelbſt die Gedanken der Menſchen durchaus gefeſſelt werden ſollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet urſprünglich ein von den alten griechiſchen Dichtern erdichtetes Thier, welches ſie ſich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen geſtaltet vorſtellten. Weil nun dieſes Thier bloſs ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich exiſtirendes Thier gehalten wurde, ſo nannte man nachher eine jede, bloſs von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterſtützte, und doch für reell gehaltene Vorſtellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält alſo Producte ſeiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für ſolche, die exiſtiren können; ein ſolcher Menſch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine ſchwache Urtheilskraft oder wenig Verſtand. Eine Chimäre iſt von einer Erdichtung darin unterſchieden, daſs die letztere exiſtiren kann, die erſtere aber nicht. Wenn alſo in einer Erdichtung Dinge zuſammengeſetzt werden, die ſich nicht mit einander vereinigen laſſen, ſo entſteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn ſolche Dinge von einander abgeſondert werden, ohne welche der Gegenſtand nicht möglich iſt, z. B. das Weſen, die weſentlichen Stücke und Eigenſchaften. Man kann dies logiſche Chimären nennen. Hingegen ſind es transſcendente Chimären, wenn man ſich ſinnliche Vorſtellungen vom Daſeyn Gottes, der Unſterblichkeit u. ſ. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf ſolche überſinnliche Gegenſtände anwenden will.

Baumgarten ſagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, iſt ein unbändiges, ein ſolches aber, welches ſich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, iſt ein Phantaſt.

Chriſtenthum.

Chriſtianismus, *chriſtianismus*, *chriſtianisme*. Wenn die Lehren, die Chriſtus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichſam als Ein Körper, der von Einem Geiſte (Einem Princip) belebt wird, ſo nennt man dieſes Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Chriſtenthum. Man kann alſo an dem Chriſtenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper deſſelben; den bloſsen Inbegriff ſeiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geiſt deſſelben zu ſehen, von welchem man alſo dabei abſtrahirt, und das nennt man die Lehre des Chriſtenthums; oder

b. den Geiſt deſſelben, das bloſse Princip, das da macht, daſs jene Lehre nicht ganz was anderes, ſondern ächtes Chriſtenthum iſt, dabei man wieder von der Lehre ſelbſt abſtrahirt.

Die Lehre des Chriſtenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweiſung zu der Erkenntniſs, daſs alle Pflichten göttliche Gebote ſind, oder

β. als philoſophiſches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menſchlichen Philoſophen über ſittliche Geſinnungen.

In der letztern Rückſicht betrachten wir das Chriſtenthum in dieſem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geiſt ein auf ſittliche Geſinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenſtande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden ſoll, oder dem letzten Ziele alles Beſtrebens derer, die dieſem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechiſchen und

römiſchen Philoſophen auch das höchſte Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenſtande getrachtet wird, oder die Art und Weiſe des Beſtrebens, welches man die Bedingung des höchſten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, ſo daſs man alle übrigen Vorſchriften des Handelns davon ableiten kann, ſo heiſst auch wohl dieſe Formel insbeſondere das Princip der Moral.

Das letztere iſt das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geiſt, der ihn beſeelt; das erſtere iſt das, was ihn dafür ſichert, daſs ſeine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet iſt.

Das höchſte Gut des Chriſtenthums wird von dem Urheber deſſelben Matth. 6, 33. angegeben:

> Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenſtand des Trachtens eines Chriſten iſt folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff deſſelben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieſer Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieſes Begriffs mit dem des höchſten Guts in den berühmteſten andern philoſophiſchen Lehrgebäuden überzeugen, daſs derſelbe den Forderungen der Vernunft, in ſo ferne ſie uns ein unbedingtes Geſetz vorſchreibt, oder practiſch iſt, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes iſt der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Weſen ſo beſchaffen ſind, als ſie durch das Chriſtenthum, nach der Abſicht ſeines Urhebers, werden ſollen. In einer Welt iſt aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beſchaffenheit der darin befindlichen Weſen;

b. der Zuſtand der darin befindlichen Weſen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αυτου) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten, das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Geſinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn ſie den ſittlichen Geſinnungen ungetreu ſind. Wenn ſie ſich alſo von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem ſittlichen Geſetze weihen, ſo fällt damit jede Urſache weg, warum ihre Bedürfniſſe, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengeſetzes willen eingeſchränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben ſollten. Sie ſind es nicht nur bedürftig, ſondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Urſache der Einſchränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfniſſe des ſittlich Guten iſt Erfüllung aller ſeiner Wünſche. Erlangung aller ſeiner Wünſche iſt alſo der Zuſtand, worin ſich jedes Glied des Reichs Gottes in demſelben befindet.

4. Und nun wird ſich zeigen, warum dieſes Reich das Reich Gottes heiſst. Die Harmonie oder Zuſammenſtimmung zwiſchen der vollkommenſten ſittlich guten Geſinnung und der vollkommenſten Erfüllung unſerer Wünſche iſt nehmlich jedem von beiden Stücken für ſich ſelbſt fremd. Die ſittlich gute Geſinnung hat nie die Erfüllung gewiſſer Wünſche im Auge, und kann ſie alſo noch weniger verſprechen. Sie iſt nur immer darauf gerichtet, das Sittengeſetz um deſſelben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unſrer Wünſche iſt eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiſs nichts von einem Sittengeſetze, und kann alſo an und für ſich nicht darauf Rückſicht nehmen. Denn ſie erfolgt nach dem Cauſalmechanismus der Natur. Sittlich gute Geſinnungen können, als ſolche, nichts zur Erfüllung unſrer Wünſche, und die Erfüllung unſrer Wünſche kann, als ſolche, nichts zu ſittlich guten Geſinnungen thun. Da auf dieſe Weiſe die Harmonie zwiſchen beiden nicht in ihnen ſelbſt liegt, und derjenige, der ſich dem Sittengeſetze weihet, doch ſo handelt, als würden ſeine Wünſche unter dieſer Bedingung erfüllt werden, ſo iſt es unmöglich, ſittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Weſens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünſche und alſo die ganze Natur abhängt, und das ſie den ſittlich guten Weſen er-

füllen will. Dieſes Weſen muſs alſo der Urheber der Welt oder Gott ſeyn. Daher nun heiſst das Reich, welches der Gegenſtand des Beſtrebens der Anhänger des Chriſtenthums iſt, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demſelben herrſchende ſittlich gute Geſinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es iſt merkwürdig, daſs der Genius der hebräiſchen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) ſich überall in die Sprache des Neuen Teſtaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinſtimmt, indem ſie demjenigen, was das, was es iſt, im vorzüglichſten Grade iſt, das Beiwort Gottes zuſetzt, z. B. Berg Gottes, ein ſehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommenſten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenſte Tugendgeſinnung heiſsen. Zugleich iſt nicht zu leugnen, daſs der Stifter des Chriſtenthums hierbei mit auf die Grillen ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen von einem irdiſchen Reiche des Meſſias Rückſicht nimmt, und demſelben das Reich Gottes entgegenſtellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchſten Guts des Chriſtenthums.

1. Die ſittlich gute Geſinnung im höchſten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heiſst die Heiligkeit, und iſt das erſte unentbehrliche Beſtandſtück des chriſtlichen höchſten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geiſt des Chriſtenthums (oder das oberſte höchſte Gut), der in allen Lehren deſſelben wehet, und ſie alle belebt, ſ. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der Wünſche im höchſten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargeſtellt, heiſst die Seligkeit, und iſt das zweite unentbehrliche Beſtandſtück des Reichs Gottes, oder das abgeleitete höchſte Gut, weil es nur unter der Bedingung des oberſten Guts Gegenſtand des Willens iſt, ſ. Seligkeit.

3. Die Heiligkeit der Sitten iſt alſo das, was das Chriſtenthum fordert, und eine Lehre zu einem Beſtandſtücke des Chriſtenthums macht. Sie iſt das Urbild, nach welchem der Chriſt ſein Verhalten in jedem Stande beſtimmen ſoll, und iſt uns ſchon in dieſem Leben zur Richtſchnur angewieſen. Dieſes Urbild iſt aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in dieſem Leben nichts adäquat ſeyn, nichts gleich kommen kann. Alle moraliſche Vollkommenheit, zu der es der Menſch in dieſem Leben bringen kann, iſt daher immer nur Tugend, d. i. geſetzmäſsige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, und der ſie hat, handelt ſo, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieſes in dieſer Welt nicht möglich iſt, ſo handelt der Tugendhafte unter der Vorausſetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derſelben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und alſo auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar ſind. Folglich handelt der Tugendhafte ſo, als wäre eine Unſterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In dieſem Leben ohne Ende iſt auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es iſt zu ihr nur ein Fortſchreiten ohne Ende. Zwiſchen der Heiligkeit und Seligkeit iſt nun in Anſehung der Erlangung derſelben der Unterſchied, daſs die Heiligkeit uns ſchon in dieſer Welt zur Richtſchnur angewieſen iſt, weil das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinſtimmung unſers Schickſals mit unſerm ſittlichen Werth, oder der Bedingung des höchſten Guts, und folglich auch der vollkommenſten Erfüllung unſrer Wünſche, hier nur ein Gegenſtand iſt, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Reſultat.

1. Das Chriſtenthum iſt alſo in Anſehung ſeiner Principien und ihrer Ableitung ſo beſchaffen:

a. ihr oberſtes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, iſt Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchſte Gut, oder das zweite Element deſſelben, die Seligkeit;

c. aus beiden zuſammen beſtehet nun das ganze höchſte Gut des Chriſtenthums, das Reich Gottes.

Dieſe Gegenſtände des chriſtlichen Beſtrebens ſetzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unſterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende chriſtliche Grundſätze des Handelns ſind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr ſollt heilig ſeyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei ſittlich gut, nicht, um ſelig zu werden, ſondern ſo, daſs du ſelig werdeſt; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchſten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle ſo, als erfülleteſt du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle ſo, als wärſt du unſterblich; oder, ſeid fröhlich und getroſt (in der ſchwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es ſoll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes iſt übrigens inwendig in uns, wenn wir dieſe Idee wirklich zum Ziel unſers Strebens machen, ſo daſs ſie unſre ganze Geſinnung beherrſcht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Chriſt, ſeiner Unvollkommenheit und ſeines Unvermögens ſich bewuſst: Dein Reich komme (Luc. 11, 2.).

3. Es erhellet nun aus dieſer Entwickelung zugleich, daſs das chriſtliche Princip der Moral nicht theologiſch iſt, das heiſst, daſs es ſeine Vorſchriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, ſo daſs der Chriſt die Vorſchriften Chriſti darum erfüllen ſoll, weil ſie Gottes Gebote ſind. Dann wäre das Princip Chriſti Heteronomie, d. i. der Gehorſam gegen eine fremde Geſetzgebung, gegen das Geſetz eines Andern, nehmlich Gottes. Sondern Chriſti Princip iſt wirklich Autonomie der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Gehorſam gegen die Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunft, in ſo fern ſie uns allgemeingültige und unbedingte Vorſchriften oder Grundſätze des Handelns giebt, alſo Gehorſam gegen unſer eigenes Geſetz, das wir uns ſelbſt geben. Chriſtus legt nicht etwa die Erkenntniſs Gottes und ſeines Willens zum Grunde ſeiner Geſetze, ſondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und ſetzt dieſe dem Phariſäismus entgegen, deſſen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äuſsern Dienſt Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Chriſtus nicht ſagt: ihr ſollt heilig ſeyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr ſelig werdet; ſo ſagt er doch, wenn ihr heilig ſeid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr ſeid im Dienſte Gottes, wenn ihr im Dienſte der Tugend ſeid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchſten Gute zu gelangen und ſelig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Chriſtenthums in Anſehung ſeines moraliſchen Princips und Gegenſtandes mit den griechiſchen Schulen.

I.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antiſthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieſer Schule hieſsen Cyniker (Hundiſche) theils von dem Gymnaſium auſserhalb Athen, das Cynoſarges hieſs, wo Antiſthenes lehrte, theils von ihrem beiſsigen Weſen.

2. Das höchſte Gut der Cyniker iſt die wirklich erreichte Glückſeligkeit, welche die bloſse ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückſeligkeit iſt die Natureinfalt, oder ein ſolches Leben, welches allein der Natur gemäſs iſt, ſo daſs man ganz ſo lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Geſellſchaft und dem, was damit zuſammenhängt, wiſſen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzeſten Weg zur Tugend *). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, iſt der gemeine Menſchenverſtand, welcher recht gut entſcheidet, was die Natur fordert, und was erkünſtelte Bedürfniſſe ſind, welchen man entſagen muſs, wenn man der Natureinfalt gemäſs leben will (P. 230. *)

3. Das vollendete ſichtbare Muſter der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antiſthenes. Sein höchſtes Gut war die Unſchuld der Natur, und ſeine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückſeligkeit und dem Wege dazu falſch. Denn in der Natur iſt alles auf Cultur angelegt, und es widerſpricht der Vernunft, zu wollen, daſs Anlagen in der lebloſen und lebendigen Natur (dem Menſchen) ſeyn ſollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erſt durch Entwickelung ihre Abſicht erreichen. Der Cynismus iſt daher der Cultur des menſchlichen Geſchlechts entgegen, und will, daſs daſſelbe von der Stufe der Cultur, auf der es ſich befindet, herabſteigen, und ſich in den Zuſtand der unvernünftigen Thiere verſetzen ſoll. Das Chriſtenthum hingegen begünſtigt die Cultur des menſchlichen Geſchlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäſs zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon iſt auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menſchliche Geſchlecht in denen Ländern ſtehet, in denen das ächte Chriſtenthum blühet.

---

*) Συντομον ἐπ ἀρετην ὁδον *Diog. Laert. in Mened. et Zenone.*

Rouſſeau philoſophirte übrigens im Geiſte des Cynismus, in ſeiner Preisſchrift: über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen.

5. Noch iſt zu merken, daſs die Cyniker ihre Grundſätze übertrieben. Sie ſagten z. B. was nicht ſchändlich iſt zu thun, das iſt auch nicht ſchändlich zu ſagen, und daraus ſchloſſen ſie, daſs man von dem Beiſchlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja ſie hielten es ſogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil ſie doch von der Natur geboten wären. Allein das iſt wirklich nicht der Natur gemäſs, ſondern zuwider, denn die Natur hat ſich das Geſetz aufgelegt, über ſolche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in ſpätern Zeiten als ſchändlich verworfen, und dennoch iſt das Chriſtenthum, ſo wie man es in neuern Zeiten vorſtellte, nichts anders als dieſer Epikurismus. Der Stifter des Chriſtenthums, behauptete man, habe den Menſchen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückſeligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückſeligkeit zu zeigen. Das Epikuriſche Syſtem ſetzte dem Streben ſeines Weiſen keine gröſsere Glückſeligkeit zum Ziel, als die ſich durch menſchliche Klugheit erwerben läſst, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltſamkeit, Mäſsigung der Neigungen, u. ſ. w. ſo ſollten doch dieſe Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu genieſsen, als der unmäſsige oder unmögliche Genuſs gewiſſer Dinge und die Befriedigung gewiſſer Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterſchied liegt nur darin: Epikur läſst ſeinen Weiſen ſchon hier durch ſeine eigene, alles vermögende Klugheit die höchſte Glückſeligkeit ge-

nieſsen, die Glückſeligkeitslehrer des Chriſtenthums aber behaupten, die Lehre Jeſu gewähre, in Beziehung auf unſre Anlagen zur Glückſeligkeit und unſer natürliches Unvermögen, uns von ſelbſt zu höhern Graden derſelben zu erheben, die allerangemeſſenſte Hülfe und Unterſtützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer ſeliger werden müſsten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber ſich immer rühmte, ſein eigener Lehrer geweſen zu ſeyn.

3. Das höchſte Gut des Epikur war die ſchon in dieſem Leben von dem Weiſen zu erreichende Glückſeligkeit. Dieſe Glückſeligkeit beſtehe in einer gänzlichen Schmerzloſigkeit (ἀοχλησια) und einem vollkommenen Vergnügen (ἡδονη), die Tugend aber ſei das Mittel zu dieſer Glückſeligkeit. Allein nach Glückſeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieſes oder jenes Menſchen, aber kein Geſetz ſeyn, weil der Gegenſtand, nach welchem getrachtet werden ſoll, die Glückſeligkeit, ſich nach dem beſondern Gefühl der Luſt oder Unluſt eines jeden Einzelnen, und ſelbſt nach dem verſchiedenen Bedürfniſſe in einem und demſelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Geſetz, ſondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterſchieden ſich dadurch von den Stoikern, daſs dieſe die Glückſeligkeit in der Tugend ſetzen, die Epikuräer hingegen die Glückſeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie ſahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiſſenſchaft oder Philoſophie für den Weg zum höchſten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weiſe ſei tugendhaft, und eben daher glückſelig (P. 230.). Epikur ſelbſt führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Glückſeligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας ἀιρειϑαι, οὐ δι' ἀυτας.

4. Epikur irrte ſich alſo darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückſelig, und dieſe Glückſeligkeit ſei in dieſem Leben erreichbar. Er unterſchied nehmlich zwiſchen einer abſoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menſchen möglichen bedingten Glückſeligkeit; die letztere war ſein höchſtes Gut, das der Weiſe durch Tugend erreiche. Seine Tugend war alſo nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es iſt, daſs ſie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer ſelbſt willen geſchätzt und geſucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückſeligkeit, die ſich auf unſre Bedürfniſſe bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu iſt, ſondern einen abſoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs ſie Heiligkeit und Glückſeligkeit nicht für unerreichbare Ideen, ſondern für die ſchon in dieſem Leben erreichbare Beſtimmung des Menſchen anſahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umſtand, der ſie zu einem Geſetz, das keine Ausnahmen verſtattet, untauglich macht. Das Chriſtenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückſeligkeit, ſondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet alſo den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht wie Antiſthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Urſache der Glückſeligkeit, und dieſe die natürliche Wirkung der Tugend ſei; ſondern auf einen Gott, der die Tugend unterſtütze und belohne, doch ſo, daſs der Tugendhafte nicht um dieſer Belohnung willen tugendhaft ſei, aber wohl, wenn er tugendhaft ſei, ſich die Belohnung des Vergelters, die Glückſeligkeit, verſprechen dürfe (P. 2. 30. *).

III.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Der Stifter des Chriſtenthums verlangt von dem Anhänger deſſelben ein bloſses, obwohl ernſtliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen ſetzt ſeine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, alſo, das was der Chriſt in einem unendlichen Fortſchreiten werden ſoll, das ſoll der Stoiker wirklich ſeyn, und dieſes durch Wiſſenſchaft wirklich erreichen. Das ſtoiſche Syſtem machte daher das Bewuſstſeyn der Seelenſtärke zur Angel, um die ſich alle ſittliche Geſinnung wenden ſollte, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenſchwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Chriſt bleibt ein Menſch, der Weiſe der Stoiker hingegen erhebt ſich über die thieriſche Natur des Menſchen, und iſt ihm ſelbſt genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, iſt aber ſelbſt über ſie erhaben, und keiner Verſuchung zur Uebertretung des ſittlichen Geſezzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hieſſen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchſte Gut der Stoiker war die ſchon in dieſem Leben erreichte Weisheit. Dieſe Weisheit hielten ſie für identiſch mit Glückſeligkeit, und machten dadurch den Weiſen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daſs die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äuſsern Sitten ihrer Zeitgenoſſen, ſo weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäſs lebten, über die ſich hingegen die Cyniker wegſetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wiſſenſchaft für den Weg zum höchſten Gut, und

meinten, der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte ſei hinreichend, daſſelbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete ſichtbare Muſter der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten ſich bloſs darin, daſs ſie ſich vorſtellten, die Weisheit wäre ſchon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daſs ſie folglich das moraliſche Vermögen des Menſchen über alle Schranken ſeiner Natur hochſpannten. Das widerſpricht aber aller Menſchenkenntniſs, indem alle Erfahrung lehrt, daſs alles, wozu es die Menſchen bringen können, nur Tugend iſt. Der Stoicismus iſt daher den Kräften der Menſchen nicht angemeſſen, und der Menſch kann es nie dahin bringen, der Weiſe des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Weſens oder Gottes ſelbſt iſt. Das Chriſtenthum hat noch ein zweites Beſtandſtück des höchſten Guts, nehmlich die Glückſeligkeit; dieſe will der Stoiker aber gar nicht für einen beſondern Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens gelten laſſen. Er ſetzt daher die Glückſeligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückſeligkeit wiſſen, als von der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werth und alſo dem Bewuſstſeyn ſeiner ſittlichen Denkungsart. Die Stimme unſrer eignen Natur aber widerlegt das ſchon, und wir können unmöglich behaupten, daſs der Tugendhafteſte unter den Menſchen, Jeſus Chriſtus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit ſeinem innern Zuſtande ſuchte, und alle andere Glückſeligkeit, die auf unſrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, iſt nichts als Stoicismus (P. 229 *).

---

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Reſultat.

1. Höchſtes Gut.
- der Cyniker: Glückſeligkeit durch Entbehrung.
- der Epikuräer: Glückſeligkeit durch Tugend.
- der Stoiker: Tugend als Glückſeligk.
- der Chriſten: Reich Gottes oder die durch nothwendige Vorausſezzung eines Gottes und einer Unſterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchſten Grade gedacht iſt nach der

Idee
- der Cyniker: Natureinfalt.
- der Epikuräer: Klugheit.
- der Stoiker: Weisheit.
- der Chriſten: Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünſtelten Bedürfniſſen; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wolluſt, die mit keiner Unluſt, und fliehe diejenige Unluſt, die mit keiner Wolluſt verknüpft iſt; meide die Wolluſt, welche gröſ-

ſere Wolluſt verhindert oder eine gröſſere Unluſt verurſacht, und ſcheue nicht die Unluſt, welche eine noch gröſsere Unluſt abwendet, oder eine gröſsere Wolluſt bringt; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend iſt ein Gut, nur das Laſter ein Uebel, darum ſei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Chriſten.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn ſehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückſeligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu ſeinem Ziel iſt der gemeine Menſchenverſtand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wiſſenſchaft;

der Weg des Chriſten, Aenderung und Beſſerung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beiſtande, zum Erſatze deſſen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Chriſt bedarf alſo der Wiſſenſchaft nicht, und iſt glücklich zu preiſen, weil auch der Arme an Geiſt, der nichts von Wiſſenſchaft weiſs, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechiſchen Schulen glaubten alſo alles durch natürliche Kräfte ſchon in dieſem Leben auszurichten, daher kamen ſie auf Gott und Unſterblichkeit, und ermangelten alſo der Religion, der ſie bei ihren Fehlſchlüſſen nicht bedurften. Nur das Chriſtenthum

führt zu Gott und Unſterblichkeit, alſo zum Bedürfnis einer Religion, die es uns in ſeinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Ariſtoteles waren ſchon in Anſehung ihrer ſittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Ariſtoteles und die übrigen griechiſchen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entſprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegenſatze der Laien, der in der Erkenntnis des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche ſich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (hiſtoriſchen) Kenntniſſe erworben haben, und daher dazu beſtellt ſind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derſelben zu erklären, und ſie zur Befolgung der Offenbarungsvorſchriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker iſt eigentlich ein Kunſtwort der katholiſchen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derſelben, einen ſolchen, der vermittelſt der Tonſur in den geiſtlichen Stand getreten iſt. Folglich bezeichnet es in der römiſchen Kirche einen jeden Geiſtlichen, vom geringſten bis zum vornehmſten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Ausſprüche der Cleriker ſelbſt für Offenbarung, weil ſie zu den Zeiten der Apoſtel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geſchäfte geweihet wurden, mit dieſer Auflegung der Hände durch die Apoſtel zugleich die Mittheilung der Geiſtesgaben verknüpft war, und man ſich alſo vorſtellte, daſs die Geiſtesgaben durch dieſe Prieſterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, ſ. Prieſter.

3. Das Wort Cleriker ſoll von dem griechiſchen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erſte, den die Apoſtel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos iſt erwählt worden. So leitet der vorgebliche Iſidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterſchied zwiſchen Cleriker und Laien (λαικος) iſt wahrſcheinlich aus der jüdiſchen Theokratie in die chriſtliche Kirche eingeführt worden; wenigſtens iſt er ſehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der proteſtantiſchen Kirche hat man aber das Kunſtwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geiſtliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundſätzen dieſer Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker iſt, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* ſprechen) kann, ſondern die allgemeine Menſchenvernunft zur Prüfung ſeiner Lehren wecken und ermuntern ſoll. Der bloſse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrſchaft, als um Wahrheit zu thun iſt, beherrſcht nehmlich durch ſeine Gelehrſamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrſamkeit nicht prüfen kann, und für den alſo nichts übrig bleibt, als blind und ſclaviſch zu glauben. Der proteſtantiſche Geiſtliche hingegen iſt nicht bloſser Religionsgelehrter, ſondern auch Religionsphiloſoph, und weckt daher durch ſeinen Unterricht die allgemeine Menſchenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entſtehe.

4. Es kann alſo unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen ſeine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menſchenvernunft in der chriſtlichen Glaubenslehre ſeyn, daſs ſchon Tindal das nehmliche geſagt hat, ob man gleich auch ſchon vor Kant dagegen geſtritten hat. Entweder, ſagt Tindal, gehet die Religion dem gröſsten Theil der Menſchen nichts an, oder ſie muſs ſolche innere Merkmale von Wahrheit bei ſich führen, welche Leute von der geringſten Fähigkeit im Stande ſind zu entdecken (wenigſtens wenn ſie durch die Geiſtlichen darauf aufmerkſam gemacht werden). Oder alle Menſchen, ſehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, ſind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geiſtlichen aufzuopfern. Dann wären, ſagt Locke, die Menſchen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. ſ. w. zu ſeyn.

5. Kant behauptet, es müſſe eine aus der allgemeinen Menſchenvernunft entſpringende natürliche Religion geben, und nach dieſer müſſe entſchieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies iſt auch ſehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) ſich ſelbſt irren können, und dann, wie es in den finſtern Jahrhunderten des Chriſtenthums auch wirklich geſchah, den Gläubigen Irrthum ſtatt Wahrheit aufdringen würden. Ob alſo dieſe Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philoſophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweiſen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweiſe nicht faſſen), läſst ſich hieraus entſcheiden. Storr meint, daſs doch aus den Schulen der Philoſophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, daſs jeder Menſch die Religionslehren erfinden, ſondern die Wahrheit derſelben nicht auf Autorität andrer annehmen, ſondern mit ſeiner Menſchenvernunft einſehen ſoll; und er giebt zu, daſs die Offenbarungslehre, obwohl als ein bloſses, dennoch höchſt ſchätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müſſe, um der natürlichen Religion Faſslichkeit, ſelbſt für die Unwiſſenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr ſetzt in ſeiner Beſtreitung immer Theologen ſtatt Cleriker, und denkt ſich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, ſolche, welche in die Theologie eindringen, folglich ſelbſt Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt ſich unter Laien ſolche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen ſeyn, d. i. ſolche, die eine aus Kenntniſs der Gründe entſprungene Erkenntniſs der Schriftgelehrſamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abſtrahirt, und ſich darunter nur diejenigen denkt, die eine ſolche hiſtoriſche Kenntniſs der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derſelben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter ſeyn, aber auch davon abſtrahirt Kant, und denkt ſich unter dem Begriff Laie bloſs den in der Schriftgelehrſamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muſs, und alſo von ihm beherrſcht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zuſammengenommen, als Eine Geſellſchaft betrachtet, heiſst der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Geſetz verordnet iſt, was die Mitglieder derſelben, als ſolche, glauben ſollen (Statuten des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz der Kirche gehören), ſo herrſcht der Clerus, welcher dann in der Kirche das iſt, was im Staat die vollziehende Gewalt iſt, welche über die Befolgung der Geſetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich iſt Gott, und ſein ſichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollſtrecker ſeines Willens in der Kirche, der oberſte Cleriker, der als ſolcher unfehlbar ſeyn muſs, weil er die oberſte vollziehende Gewalt in Händen hat; ſo wie die Verſammlung des Clerus zur Geſetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entſchieden wird, ob der oberſte Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein ſolcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daſs der Laie vernünftele, ſondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, ſondern durch den Ausſpruch erzwingt: ſo will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daſs die letztere ſonſt in den Bann thue (excommunicire), und der erſtere zur ewigen Verdammniſs verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich ſogar der Schriftgelehrſamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, ſondern nur befehlen darf, ſo braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wiſſen. Und ſo

beherrſcht endlich der Clerus den ganzen Staat, da ſelbſt das Oberhaupt des Staats, als Laie, ſeinen Verordnungen unterworfen iſt. Seine Herrſchaft unterſcheidet ſich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erſtere aber durch Gewalt über die Gewiſſen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abſchn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Dieſen Namen giebt Kant der Syntheſis (Verbindung), welche das Gleichartige intenſiver Gröſsen zuſammenſetzt, (C. 201.*) ſ. Syntheſis.

1. Die intenſiven Gröſsen ſind nehmlich ſolche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, ſondern als eine Einheit in unſer Bewuſstſeyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorſtellen können, wenn wir ſie nach und nach abnehmen und ſich dem gänzlichen Verſchwinden nähern laſſen. Man laſſe z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit ſich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, ſondern wie ſtark die Fläche erleuchtet wird, ſo betrachtet man eine intenſive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, ſo ſehen wir die Erleuchtung auf der Ebene ſich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal ſo weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal ſchwächer wird; rückt man das Licht 3 mal ſo weit weg, ſo wird die Erleuchtung 9 mal ſchwächer. Da nun eine Zahl mit ſich ſelbſt multiplicirt die Quadratzahl giebt, ſo ſagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal ſo weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal ſo weites 9 mal, ein 4 mal ſo weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demſelben

von der Tafel, ſo fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erſte Kerze, beide Erleuchtungen ſind gleichartig, ſ. Gleichartigkeit. Daraus entſtehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zuſammengeſetzte Erleuchtung, die noch einmal ſo ſtark iſt, als beide einfachen, wenn dieſe einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verſtandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anſchauung verbindet, die Syntheſis derſelben. Und ſo iſt nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anſchauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zuſammenſetzung des Gleichartigen, welche die Syntheſis der Coalition heiſst.

4. Wir ſehen alſo, daſs die Syntheſis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung iſt, wodurch die Spontaneität des Verſtandes die Vorſtellung intenſiver Gröſſen möglich macht. Denn wir können uns jede intenſive Gröſse als aus zwei oder mehrern einfachern zuſammengeſetzt vorſtellen, und in dieſe getrennt denken. Diejenige Erſcheinung alſo, welche wir intenſive Gröſsen nennen, entſtehet aus einer ſolchen Verbindung ſinnlicher Eindrücke, welche wir die Syntheſis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zuſammenſetzung ſolcher Theile, die auſser einander ſind, es ſei nun im Raume oder in der Zeit, die Syntheſis der Aggregation iſt, das iſt bei den intenſiven Gröſsen die Syntheſis der Coalition. Durch die Aggregation entſtehet die extenſive Gröſse, und durch die Coalition die intenſive; die Aggregation iſt eine Syntheſis der ſinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verſtand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der ſich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition iſt eine Syntheſis des ſinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in ſo fern er nach einander oder neben einander iſt, welches Aggregation ſeyn, und eben die Form betreffen würde,

ſondern in ſo fern der Einfluſs deſſen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefaſst, aber doch als Gröſse, die ſtärker und ſchwächer ſeyn kann, gedacht werden muſs. Es iſt nehmlich zwiſchen der Aggregation und Coalition der ſpecifiſche Unterſchied, daſs bei der Aggregation die Syntheſis der Vielheit durch das Fortſchreiten von den Theilen zu dem Ganzen geſchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anſchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefaſst wird, und daher die Syntheſis der Vielheit derſelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortſchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeſtellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondſcheibe ſehe, ſo unterſcheide ich zweierlei ſpecifiſch verſchiedene Gröſſen an ihrer Erleuchtung, nehmlich die extenſive und die intenſive. Das heiſst: ich unterſcheide, wie weit ſich die Erleuchtung über die Mondſcheibe erſtreckt, oder wie groſs der Theil des Mondes iſt, welcher erleuchtet wird; dies iſt die extenſive Gröſse ſeiner Erleuchtung. Man kann aber auch ſeine Beobachtung darauf richten, wie ſtark der Mond erleuchtet iſt, und wie ſtark das Licht iſt, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, daſs die Sonne mehr als 300000 mal ſtärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extenſiven Gröſse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anſchauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorſtellungen, ſondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorſtellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortſchreiten, oder uns vorſtellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Syntheſis der Coalition beſtehet alſo in der nothwendigen Vorſtellung des Verſtandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröfse Vielheit zu denken. Diejenige Gröfse, bei welcher allein dieſer und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich iſt, heiſst eben intenſive Gröfse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwiſchen beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen iſt (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. ſ. w.

b. etwas, das der Verſtand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Beſchaffenheit und Realität des Cörpers, Subſtanz, Kraft, Zuſammenſetzung, Theilbarkeit, u. ſ. w.

c. etwas, das auf reiner Anſchauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt oder Figur (C. 35.).

Das erſte iſt das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige ſinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erſte iſt das Gegebene, das zweite ſind die nothwendigen Verſtandesbegriffe, wodurch das Gegebene erſt verſtanden wird, das letztere aber iſt die nothwendige Form der Anſchauung, durch die es erſt möglich wird, Vorſtellung von Cörpern, als äuſsern Gegenſtänden zu bekommen. Die Quellen von allen dreien ſind daher ſehr verſchieden. Das erſte entſpringt empiriſch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verſtande, der dieſe ſeine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus ſich ſelbſt erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anſchauung des Empiriſch-ſinnlichen ebenfalls die Form aus ſich ſelbſt erzeugt, obwohl das Beſtimmte der Form ſich auf dem Empiriſchen gründet.

2. Man kann dies die transſcendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann iſt ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verſtandes, beſtimmtes dem äuſsern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an ſich ſelbſt ſeyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellung kennen, welche ſein Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit uns verſchafft (P. 63.). Dies iſt ein Cörper in transſcendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieſes Artikels ſtehet, ſagt aus, was ein Cörper in phyſiſcher Bedeutung iſt, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenſtandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transſcendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper iſt, wenn man auf den Urſprung der Vorſtellung eines Cörpers überhaupt ſiehet, und was daran aus dem vorſtellenden Subject ſelbſt, und was aus der Wahrnehmung deſſelben entſpringt. Die transſcendentale Erörterung lehrt, daſs der Cörper nur eine Erſcheinung iſt, d. i. etwas, was nur in unſern Sinnen durch Affection derſelben vorhanden iſt, alſo an und für ſich, aufser unſern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unſre (menſchliche) Wahrnehmung nicht als exiſtirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müſſen alle Cörper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden; für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns, d. h. unſers Gemüths, gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unſrer Erkenntniſskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, daſs es auch aufser der menſchlichen Vorſtellung einen Raum mit Cörpern in demſelben gebe, ſo behauptet man damit, daſs Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, ſondern lediglich in den Objecten ſelbſt liege, und dieſe Behauptung nennt Kant den transſcendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwieſen werden kann, heiſst der transſcendentale oder critiſche Idealismus, und die grundloſe Behauptung von der Verbindung zweier weſentlich verſchiedener Subſtanzen, als Dinge an ſich, nehmlich geiſtiger und cörperlicher, heiſst der transſcendentale Dualismus.

4. Cörper ſind alſo nicht Gegenſtände an ſich, ſondern äuſsere Erſcheinungen im Raume, oder Gegenſtände des äuſsern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorſtellungen, nehmlich eine ſolche, die nicht von der bloſsen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anſchauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeſchloſſenen äuſsern Erſcheinung, entſtehet durch zweierlei Syntheſis, durch die Syntheſis der Aggregation und die der Coalition, ſ. Aggregation und Coalition. Durch die erſtere wird er eine ausgedehnte Gröſse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rückſicht der erſtern Syntheſis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorſtellen; denn er iſt nichts als erfüllter Raum zwiſchen Grenzen. Da nun der mathematiſche oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität deſſelben, zugiebt, ins Unendliche theilbar iſt, ſo muſs es auch der erfüllte ſeyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn ſie ſo weit möglich wäre, endlich auf untheilbare phyſiſche Puncte kommen. Allein das iſt nicht möglich, weil alsdann dieſe Puncte nicht diejenige urſprüngliche Kraft der Materie haben müſsten, welche die zurückſtoſſende Kraft heiſst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der phyſiſche Punct würde alſo keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie ſeyn. Alſo muſs jeder noch ſo kleine phyſiſche Punct vermittelſt ſeiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar ſeyn, und ſo fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum beſtehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper iſt ja nicht ein Ding an ſich, das da für ſich beſtände, wenn es auch nicht angeſchauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer ſo weit, als ſie getrieben wird, und er iſt unendlich theilbar, heiſst nicht, es exiſtiren unendlich viel Theile, ſondern, es giebt keine abſolute Grenze der Theilung deſſelben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. ſ. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortſetzen können, wenn dieſes zufällige Hinderniſs gehoben wäre, und ſo ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant ſich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), ſo ſagt er: es giebt aufser uns Cörper. Dies heiſst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern iſt nicht etwa eine Illuſion, oder Täuſchung, ſondern der äuſsere Sinn hat für uns ſo wohl Realität als der innere, daher ſind die Cörper im Raume eben ſo reell als die Gedanken, welche nicht räumlich ſind, nur in der Zeit gedacht werden, und ſich bloſs im innern Sinne befinden. Die Cörper ſind Erſcheinungen, die wir dadurch kennen, daſs die gegebene Vorſtellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluſs auf dieſelbe hat, deswegen ſie eben gegeben heiſst. Der Gegenſtand, den wir Cörper nennen, iſt alſo wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenſtand), denn er wird im Raume nach den Geſetzen der Sinnlichkeit angeſchauet; dennoch aber iſt er bloſs Erſcheinung, das iſt ein Gegenſtand, deſſen Daſeyn zugleich von unſerm Erkenntniſsvermögen abhängt, und allein durch daſſelbe möglich wird. Als Ding an ſich aber iſt uns dieſer Gegenſtand unbekannt, d. h. wir wiſſen nichts davon, was dasjenige, was da erſcheint, ſeyn mag, als etwas, das nicht erſcheint, alſo ohne dieſe Beziehung auf unſere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empiriſche oder pſychologiſche Idealismus macht alſo die Erſcheinungen zu Schein, und behauptet, es ſcheine nur ſo, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Menſch bilde ſich bloſs ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Exiſtenz der Erfahrungsgegenſtände, von deren Exiſtenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des ſchwärmenden Idealismus; ſo wie die Behauptung, daſs die Erfahrungsgegenſtände nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critiſche Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erſcheinungen geben, und dieſe Erſcheinungen ſind eben die wirklich exiſtirenden Gegenſtände der Erfahrung, die ſich dadurch, daſs ſie ſich im Raume befinden, von den bloſsen Gedanken und Bildern der Phantaſie hinlänglich unterſcheiden. Was es aber mit ſolchen Erſcheinungen auſser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es iſt, und nicht, wie es ſinnlichen Weſen erſcheint und ſie afficirt, für eine Bewandniſs haben mag, das wiſſen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heiſst daher der empiriſche Realismus, und die Verbindung zwiſchen Vorſtellungen des innern und äuſsern Sinnes in Einem Subjecte der empiriſche Dualismus.

8. Vor Kant ſchon behauptete man, daſs gewiſſe Beſchaffenheiten der Cörper Erſcheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geſchmack u. ſ. w., kurz alles, was ſubjectiv und zufällig iſt; man nannte dieſe Qualitäten *ſecundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, daſs auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom erſten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig iſt (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt, Schwere u. ſ. w.), kurz überhaupt alle Beſchaffenheiten der Cörper, die in der Anſchauung derſelben zu finden ſind, bloſse Erſcheinungen ſind. Dadurch wird nun der Gegenſtand, der uns erſcheint, nicht eine bloſse Einbildung, ſo wenig als dadurch, wenn bloſs jene Beſchaffenheiten vom zweiten Range für Erſcheinungen gehalten werden. Es iſt nur der Unterſchied zwiſchen Kants Behauptung und jener, daſs wenn bloſs die Beſchaffenheiten vom zweiten Range Erſcheinungen ſind, etwas übrig bleibt, was nicht Erſcheinung, ſondern Ding an ſich iſt, ob man wohl dennoch nicht weiſs, was jene Erſcheinungen oder Beſchaffenheiten vom zweiten Range an dieſem Dinge an ſich ſind. Bei Kants Behauptung iſt der ganze Körper Erſcheinung, und man weiſs nun bloſs nicht, was der ganze Körper an ſich iſt, obwohl ſeine Beſchaffenheiten vom erſten Range darum eben ſo wohl wirklich exiſtirende Erfahrungsgegenſtände ſind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum*, *colliſion des devoirs*. Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben, ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel ſeyn, die ſie entweder zum Gebot machen, oder nicht, ſolche Gründe heiſsen Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*). Geſetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, ſo ſind ſie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi non obligantes*), und dann iſt die Handlung, welche von der Regel vorgeſchrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei ſolche Gründe einander widerſtreiten, ſo ſagt die practiſche Philoſophie nicht, daſs die ſtärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), ſondern der ſtärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar ſeine eigene Verfaſſung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberſte ausübende Gewalt hat. Der fremde Staat, deſſen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger ſind, aber der doch die Provinz beherrſcht, heiſst der Mutterſtaat (*Metropolis*). Die Provinz heiſst in Beziehung darauf, daſs ſie vom Mutterſtaat beherrſcht wird, der Tochterſtaat, wird aber dabei doch von ſich ſelbſt regiert. Irland iſt jetzt eine ſolche Colonie oder Provinz von Groſsbritannien, und dieſes der Mutterſtaat Irlands. Irland wird nehmlich von Groſsbritannien beherrſcht, regiert ſich aber doch ſelbſt durch ſein eigenes Parlament, doch unter dem Vorſitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Groſsbritanniens über Irland repräſentirt (K. 224.). Das Wort Colonie kömmt her von *colonus*, der einen gemietheten Acker bauet (*Ludov. Vives Comment. in Auguſtin. de civit. Dei. lib. X. c. 1.*)

Coloſſaliſch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinſchaft.

Communion,

Abendmahl, Tiſch des Herrn, κλασις του αρτου (Ap. Geſch. 11, 42.), ευλογια (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του αιματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). ευχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit ευλογια), *fractio panis*, *menſa domini*, *communio corporis et ſanguinis Chriſti*, *coena domini*, *ſacra coena*, *euchariſtia*, *ſacramentum communicatae carnis et ſanguinis Chriſti*, *ſacramentum carnis et ſanguinis ſ. corporis et ſanguinis Jeſu Chriſti*, *communion*, *ſainte cene*. Dieſen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der chriſtlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derſelben zu einem ethiſchen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft nach Geſetzen der Gleichheit.

1. Es iſt nehmlich bei dieſer Handlung nicht von einem Dienſt der Herzen (Dienſt Gottes im Geiſt und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Geſinnung der Pflicht beſtehen kann; ſondern von der Repräſentirung des unſichtbaren Dienſtes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranſchaulichung deſſelben zum Behuf des Praktiſchen. Da das Unſichtbare bei Menſchen einer ſolchen Verſinnlichung bedarf, und dieſes ein unentbehrliches Mittel iſt, das Sittlichgute zu befördern, ſo ſieht man wohl, daſs auch die Vernunft eine ſolche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorſchreibt, daſs aber die äuſsere Förmlichkeit, wodurch ſie erfüllt wird, zufällig iſt (R. 299.).

2. Der wahre Geiſt und die wahre Bedeutung eines Dienſtes Gottes beſtehet darin, daſs wir unſre ganze Geſinnung dem Reiche Gottes in uns und auſser uns weihen (ſ. Chriſtenthum, I.). Es iſt alſo auch Pflicht, dieſe Geſinnung:

a. intenſive, feſtzugründen;

b. extenſive, auszubreiten;

* dem Raume nach, oder unter Zeitgenoſſen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protenſive, ſie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entſtehen alſo vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moraliſch guter Geſinnung zum Zweck haben. Dieſe vier Pflichtbeobachtungen können durch gewiſſe feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichſam ſinnlich dargeſtellt werden, damit ſie nicht bloſse Ideen der Vernunft bleiben, ſondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun ſind alle Anſchauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn ſie nehmlich geradezu den Begriff darſtellen, wie z. B. in der Geometrie; oder Symbole, wenn ſie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall iſt, vermittelſt einer Analogie (zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient) darſtellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede iſt, welche nur nach einer gewiſſen Analogie anſchaulich gemacht werden können, das iſt, durch ſolche Anſchauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung ſtehen, ſo geſchieht die Verſinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht ſchematiſch, ſondern ſymboliſch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anſchauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach ſeiner ganz vortrefflichen Beſtimmung des Sprachgebrauchs (U. 255, ff.) ſagen ſollen: dieſen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewiſſe Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat alſo auch in der chriſtlichen Kirche vier Symbole, oder ſinnliche Mittel, welche insgeſammt die Abſicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äuſserliche Handlungen darſtellen. Das eine dieſer Symbole iſt nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinſchaft in einer Kirche, zu erhalten, verſinnlicht.

5. Man hat dieſe ſymboliſche Handlung die Communion genannt, von dem lateiniſchen Worte *communio*, Gemeinſchaft. Dieſe Benennung iſt aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächſt die Theilnahme an dem Tode

Chriſti durch den Genuſs der Symbole deſſelben, (die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Chriſti); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jeſu zu einem ſittlichen Cörper (die Gemeinſchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erſtern.

6. Die Geſchichte der Communion verdiente wohl, ſo wie die Geſchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriſtlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterſuchung und Bearbeitung, um die Entſtehung der falſchen Vorſtellung begreiflich zu machen, die man ſich nach und nach von dieſer ſymboliſchen Handlung gemacht hat. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die zwiefache Abſicht hatte, ſeine Bekenner,

a. durch ihre Feier ſeines Gedächtniſſes, mit ſich,
b. durch ihre gemeinſchaftliche Theilnahme an dieſer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach ſittlich guten Geſinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir ſehen aus 1 Cor. 11, 26, daſs die Apoſtel die feierliche Handlung Jeſu in der Nacht, da er verrathen wurde, und ſeine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtniſſe, als eine Aufforderung, dieſe ſymboliſche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verſtanden haben. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſaſs nehmlich mit ſeinen Jüngern an einer und derſelben Tafel, und genoſs mit ihnen etwas von einem und demſelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demſelben Kelch, um die enge Verbindung, in der ſie alle unter einander und mit ihm ſtänden, zu verſinnlichen.

7. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die Erneuerung der Kirchengemeinſchaft. Der gemeinſchaftliche Genuſs des Brodts und Weins an demſelben Tiſche ſoll die Verbindung, die Jeſus unter ſeinen Jüngern, zur Beförderung ſittlicher Geſinnungen, ſtiftete, im Andenken erhalten; und durch dieſe Feierlichkeit ſollen die Genoſſen derſelben ſie gleichſam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs das Andenken an den Zweck des Chriſtenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinſchaftlichen Trachten nach ſittlich guten Geſinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die chriſtliche Geſinnung in den Gemüthern erhalten; und dieſe Pflicht ſoll die Communion hauptſächlich verſinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs die confirmirten jungen Chriſten die Erlaubniſs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden ſie vollends mit Zuſammenſtimmung ihres Willens in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erſtern Kindheit) geſchieht, wo ſie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften iſt.

d. Alles dieſes geſchiehet nach Geſetzen der Gleichheit, durch Eſſen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derſelben Tafel, um damit zu bezeichnen, daſs alle zur Kirchengemeinſchaft Verbundene, als Chriſten, einander gleich ſind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Anſprüche und Erwartungen haben.

8. Dieſer Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere ſymboliſche Handlungen erreicht werden, ſie iſt alſo, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der chriſtlichen Kirche hat einmal dieſe ſymboliſche Handlung dazu verordnet, ſie ſelbſt, uns zum Beiſpiele, verrichtet: und ſie iſt zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er ſie in der bedenklichſten Stunde ſeines Lebens einſetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinſchaftlichen Genuſſes an derſelben Tafel mit ſeinem Kreuzestode in Beziehung ſetzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich ſeine Hinrichtung vorſtellen, und die Genoſſen dieſer Zeichen dadurch an ſeinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewiſſe Verbindung mit demſelben, zur Stärkung ihrer Geſinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Dieſe Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden ſoll, weil ſie ſonſt ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Groſses. Menſchen von allen Ständen, und oft von ſehr verſchiedenen Geſinnungen gegen einander, vergeſſen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unſittliche Unverträglichkeit, und vereinigen ſich durch eine gemeinſchaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Geſinnungen der Pflicht in ſich zu erhalten und zu befördern, und erinnern ſich daran, daſs ſie vor dem, der ihr Schickſal in Händen hat, gleich ſind, und daſs keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm ſeine beſſere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menſchen, nach der ſie ſo gern ihr Verhalten gegen Menſchen nach bürgerlichen Verhältniſſen, Stand, Reichthum u. ſ. w. einrichten, erweitert. Durch dieſe Feierlichkeit ſollen ferner die Eigenliebe eingeſchränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbſt, und hauptſächlich in Religionsſachen ſoll dieſe Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhaſs verbannen, und daran erinnern, daſs die Einigkeit des Geiſtes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, ſondern in der Einigkeit in der ſittlich guten Denkungsart beſtehe. So ſoll die Communion die Idee einer moraliſchen Gemeinſchaft aller Menſchen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und ſie zum Fortſtreben, ſich dieſer Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und ſo iſt die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die ſittliche Geſinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinſchaftlichen Genuſs an derſelben Tafel, als in den Mitgenoſſen vorhanden vorgeſtellt werden ſoll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tiſche nahen, ſollen wir uns der wechſelſeitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben ſollten, welche ſich gemeinſchaftlich zu einem ſittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht bloſs zur Liebe gegen Religionsgenoſſen, gegen Menſchen von derſelben Gemeinde, von derſelben Confeſſion, gegen Mitchriſten, ſondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe ſoll uns dieſe Handlung beleben. Wir müſſen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar ſo verſtehen, daſs die ſymboliſche Handlung des Eſſens von einem Brodt die Gemeinſchaft vorſtellt, in welche nicht nur die Chriſten dadurch treten, ſondern alle Menſchen ſtehen, in ſo fern ſie alle eine und dieſelbe Beſtimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Beſtimmung des Chriſten iſt die Beſtimmung des Menſchen, und die Lehre Chriſti ſoll nur das Mittel ſeyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den früheſten Zeiten des Chriſtenthums an fanden ſich Menſchen, welche rühmten, daſs Gott mit der Celebrirung der Communion beſondere Gnaden verbunden habe. Hilarius ſagt z. B. (*de trinitate lib. VIII*), Joh, 14, 20. ſei nicht von der Einheit des Willens die Rede, ſondern davon, daſs Chriſtus durch das Geheimniſs des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter, corporaliter et inſeparabiliter*) in uns ſei. Es iſt hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, daſs die Zeichen bei der Communion durch die Conſecration in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt werden, iſt bekannt genug. Paſchaſius Radbert hat zuerſt, im Jahr 831, durch ſeine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endloſen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlaſſung gegeben. Er behauptete, daſſelbe Fleiſch Chriſti, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Geſtalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widerſprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Chriſti ſei im Abendmahl zugegen. Ob dieſe Meinung wohl von dem unterſchieden iſt, was H. Zwingli ſieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, daſs Leib und Blut bloſs Zeichen des abweſenden Leibes und Bluts Chriſti ſind? Papſt Innocenz III. machte zuerſt im Jahr 1215. die Tranſubſtantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion iſt bloſs eine kirchliche Handlung, d. i. eine ſolche, welche nur in einer beſtimmten Religionsgeſellſchaft, nehmlich der chriſtlichen, für die Mitglieder derſelben nothwendig iſt, weil ſie der Stifter als ein Symbol vorgeſchrieben hat. Uebrigens iſt ſie zufällig, und kann nicht etwa allen Menſchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch ſeyn müſste, wenn ſie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich ſchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuſs des h. Abendmals erlange der gebeſſerte Menſch die Vergebung ſeiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entſtanden iſt, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein ſolches Gnadenmittel anſehen, iſt ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuſchung, das Symbol mit der Sache, die es vorſtellen ſoll, Beförderung der Fortdauer ſittlich guter Geſinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieſer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiſte des Chriſtenthums (ſ. Chriſtenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitſchuldige.

Compoſition.

S. Zuſammenſetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforſchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daſs man ſich wirkliche Natur, wirkliche Gegenſtände der Erfahrung vorſtellt. Etwas ſich concret oder *in concreto* vorſtellen heiſst, ſich es vorſtellen, wie es wirklich in der Natur zu finden iſt, oder doch, den Geſetzen der Natur gemäſs, zu finden ſeyn könnte. Es iſt dem abſtract oder *in abſtracto* ent-

gegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs man ſich bloſs Begriffe vorſtelle, ohne darauf zu ſehen, wie das, was durch dieſe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenſtänden vorhanden ſeyn mag. Vom Daſeyn Gottes, ſagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Das Daſeyn Gottes iſt nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenſtand der Erfahrung, und eben daher kann auch daſſelbe nicht als eine Natururſache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alſo von einer Wirkung ſage, ſie rühre von Gott her, ſo gebe ich keine Natururſache an, und erkläre nichts. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt iſt etwas *in abſtracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenſchaften zuſammen vorhanden iſt, von denen bei der Vorſtellung eines Kindes überhaupt abſtrahirt, d. i. nicht darauf geſehen wird; der Begriff eines bürgerlichen Kindes iſt gegen den eines Kindes überhaupt ſchon etwas *in concreto*, weil bei demſelben eine Eigenſchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiſtirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, ſondern jedes meiner Kinder iſt ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenſchaften auch die an ſich, daſs es das Kind eines Bürgerlichen iſt, von allen den übrigen Eigenſchaften wird aber abſtrahirt, und ſo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieſer Rückſicht ebenfalls ein Begriff *in abſtracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 826.
Deſſ. Schrift über eine Entdeckung I. Abſchn. 13. S. 26. *)

Concupiſcenz.

S. Gelüſten.

Concurrenz.

S. Gemeinſchaft. Wechſelwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations*. Dieſen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüſſigen, das in Ruhe iſt, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben (bisweilen bloſs der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Feſtwerden eine beſtimmte Geſtalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umſtänden eine regelmäſsige Geſtalt an, und bildet ſich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die ſich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Waſſer, wer weiſs durch was für Vermittelung, aufgelöſete Erdart erzeugt werden, nehmen beſtimmte Geſtalten an. Eben ſo, ſagt Kant, bilden ſich die druſichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern *(Minera)* ſind Stücken Erde zu verſtehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermiſcht ſind. Dieſe Minern ſind druſicht, heiſst, die Materien ſind in ſolchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemiſcht, ſondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. ſ. w. in ihnen, welche eben Druſen heiſsen, ſ. Anſchieſsen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Urſache der Configurationen iſt die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann ſagt (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflöſungsmittels, welches allem Vermuthen nach Waſſer war, einander immer näher kommen, ſo wird endlich der Abſtand ſo klein, daſs mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geſchehen muſs, ſo entſtehet auch eine beſtimmte äuſsere Geſtalt für jede Art Materie, welches man das Anſchieſsen der Theile nennt. Jedoch muſs der

Unterſchied natürlicher Weiſe auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflöſungsmittel verändert wird, denn je geſchwinder ſolches verringert oder abgekältet wird, deſto geſchwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zuſammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geſchieht. Die Natur ſcheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieſer Configurationen zu ſpielen, aber wenn ſie genauer betrachtet werden, ſo findet man, daſs die meiſten Veränderungen von wenigen urſprünglichen Figuren ſind. Merkwürdig iſt es, daſs unter den Cryſtallen alle fünf reguläre geometriſche Körper vorkommen.“ S. Anſchieſsen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beiſpiel der druſichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieſes iſt vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgeſtumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinſten Erze iſt. Das zweite Beiſpiel iſt Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieſes iſt vererztes Silber, welches cryſtalliſirt, und als ſechsſeitige Säulen, mit ſechsſeitigen oder dreiſeitigen Endſpitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verſchiedene Cryſtalle vor, zu denen die Kunſt bisher kein in der Natur freies Auflöſungsmittel hat entdecken können. Der groſse Newton ſchrieb den Theilen eine gewiſſe Polarität zu, ſo daſs gewiſſe Seiten einander anzögen, oder einander zurückſtöſsen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, ſagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüſſig geweſene*) Materien im Bruche eine beſtimmte Textur. Wenn man würflichte Cryſtalle von einander ſchlägt, und auf das genauſte betrachtet, ſo findet man oft nichts anders, als ein

*) Dieſe Worte müſſen nach M. II, 767. vor Materie ſtehen.

gleichförmiges würflichtes Weſen, welches die Art der Zuſammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verurſacht, daſs dieſe Kunſtſtücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und ſie auch äuſserlich ihre ſpecifiſch eigenthümliche Geſtalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anſchieſsungen oder Miſsgeburten entdecken aber, bei näherer Unterſuchung, einen höchſt wunderbaren Bau, der aus vierſeitigen leeren Pyramiden oder Trichtern beſtehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zuſammengeſetzt iſt, und dieſe aus parallelen Fäden. Sechs ſolche gleich groſse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zuſammengeſetzt machen gleichſam das Skelet aus, die Hölungen deſſelben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und ſo wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant ſagt, man habe dieſes auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äuſserlich verhärtet waren. Da dieſe innerlich noch flüſſig waren, ſo zapfte man den innern flüſſigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anſchieſsen konnte, ſo gab es eine beſtimmte Geſtalt. Viele von den erwähnten mineraliſchen Cryſtalliſationen geben oft ſo überaus ſchöne Geſtalten im Bruch, als wenn ſie durch Kunſt hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdruſen an; worunter man Stücke von durchſcheinenden und durchſichtigen Steinen und metalliſchen Kalken verſteht, die eine meiſt rhomboidiſche Bruchgeſtalt von glatter glänzender Fläche und beſtimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewiſſe Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derſelben nennt man, weil ihre Materie von anſehnlichem ſpecifiſchen Gewicht iſt, Schwerſpath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines ſchneeweiſen Schwerſpaths iſt z. B. der Aehrenſtein (*lapis aceroſus*); er hat eine blumichte Geſtalt wie äſtige Aehren, womit ein feſtes graues mergelartiges Geſtein wie durchwachſen iſt, ſo daſs durchſchnittene Tafeln davon ein ausnehmend ſchönes Anſehen haben. Er iſt vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Oſterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgeſch. XII. Abſchn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf iſt ein vererztes Eiſen, und gehört zu den rothen Eiſenſteinen, bricht meiſt ſtrahlicht; einzelne keilförmige Stücke ſind unter dem Namen Blutſtein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eiſenblüthe iſt eine Abart vom Tropfſtein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weiſse und ihres corallenähnlichen Wuchſes merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beiſpiel ſolcher Naturproducte, die Kunſtproducten ſehr ähnlich ſehen, die Glorie in der berühmteſten Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort ſahe hier die Stalaktiten oder Tropfſteine vegetiren; allein ſie ſind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchſickernden Waſſers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Anſehen nach iſt das Flüſſige überhaupt älter als das Feſte, und ſowohl die Pflanzen als thieriſchen Körper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet, ſofern ſie ſich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderſt nach einer gewiſſen urſprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Geſetze der Verwandtſchaft der Materien gemäſs anſchieſsend und ſich in Freiheit bildend. Es läſst ſich alſo wohl denken, ohne dem teleologiſchen Princip der Beurtheilung der Organiſation etwas zu entziehen, daſs die Schönheit der feſten Körper der Natur und ihrem Vermögen, ſich ohne Zwecke nach ihren Geſetzen äſthetiſch zweckmäſsig zu bilden, zugeſchrieben werden könne. Dieſer Meinung iſt auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle feſte Körper, ſagt er, ſcheinen aus oder in flüſſigen Materien zuſammen zu wachſen. Es ſind aber bei dieſer Bildung der feſten Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologiſches, nach welchem es ſcheint, als habe ein Verſtand alles auf die Erreichung gewiſſer Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmäſsigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemiſches, nach welchem, gewiſſen Attractionsgeſetzen ge-

mäſs, ſich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und ſchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmoſphäre, ein Gemiſch verſchiedener Luftarten, ſo kalt iſt, daſs die Dünſte, welche aufgelöſete wäſsrige Feuchtigkeiten ſind, ſich durch Abgang des Wärmeſtoffs gleich im erſten Augenblicke von der Atmoſphäre ſcheiden, oder niedergeſchlagen werden, und anſchieſsen, ſo entſteht der Schnee. Dieſer hat verſchiedene, oft ſehr künſtlich ſcheinende und überaus ſchöne Figuren, welche von der Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung abhängen. Nach dem teleologiſchen Princip ſollen nun vielleicht dieſe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch ſeine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemiſchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daſs die Configurationen des Schnees davon herrühren, daſs ſich die kleinen Theile der feſtwerdenden Körper mit ihren gröſsten Seitenflächen am ſtärkſten anziehen, und ſich alſo mit dieſen Flächen zuſammenlegen; geſetzt nehmlich, die erſten Anlagen zum Schnee ſind gleich groſse Kugeln, ſo haben um eine Ebene um jede ſolche Kugel herum gerade ſechs andere Platz, und ſo werden ſich nach der Richtung derjenigen Durchmeſſer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieſer Richtung am ſtärkſten iſt (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Schnee). Dieſes geſchieht alſo nach chemiſchen Geſetzen, denn wir nennen das eine chemiſche Wirkung der Körper auf einander, wenn ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, ſ. Wirkung, chemiſche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äſthetiſch zweckmäſsig, d. i. ſo, daſs dadurch unſere Einbildungskraft mit unſerm Verſtande in Einſtimmung geſetzt und das Gefühl der Luſt erweckt wird, vermöge deſſen man die Configurationen des Schnees ſchön nennt. Eben ſo verhält es ſich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muſcheln u. ſ. w. ſowohl ihrer Geſtalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck ſei, uns dieſe Luſt zu machen, und ſie ihre Formen für unſer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unſrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, daſs etwas ſchön ſei, wird im Artikel Zweckmäſsigkeit unterſucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.

Bergmann. Phyſik. Beſchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congreſs.

S. Zuſammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Conſtitution,

conſtitutio (*ſtatus publici*), *conſtitution.* Man nennt den rechtlichen Zuſtand eines Volks unter einem ſie vereinigenden Willen die Conſtitution. Man muſs nehmlich einen Unterſchied machen zwiſchen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menſchen, iſt eine Anzahl Menſchen, die durch kein Vernunftprincip unter ſich zuſammenhängen, oder in Verbindung ſtehen. Geſetzt, ein einzelner Menſch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menſchen, ſo machen ſie zuſammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Aſſociation), in der die Menſchen mit einander ſtehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk iſt eine Menge von Menſchen, welche in einem rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, um deſſen, was rechtlich iſt, theilhaftig zu werden. Der Zuſtand, worin das Volk lebt, iſt rechtlich, heiſst, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein phyſiſcher; nicht auf Gewiſſen, denn das wäre ein ethiſcher Zuſtand, ſondern) auf ſolchen Forderungen, die ein jedes Mitglied dieſes Volks für ſeinen eigenen Willen anerkennen muſs, ſ. Recht. Ihr Wille iſt daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller iſt. Dieſer rechtliche Zuſtand nun, in wel-

chem ſich das Volk befindet, heiſst ſeine Conſtitution, Verfaſſung, Staatsverfaſſung, Regierungsform (*forma reipublicae ſ. civitatis*), ſ. Staat, Staatsbürger, Zuſtand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, auſser der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Conſtitution, eine ſubjective. Nach dieſer heiſst es der empiriſche Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zuſtand tritt. So kann man ſagen, heute geſchahe die Conſtitution des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menſchen, die bisher in den Amerikaniſchen Wäldern lebten, kann ſich noch in Zukunft zu einem Volk conſtituiren. Kant nennt den Act, wodurch ſich das Volk ſelbſt zu einem Staat conſtituirt, den urſprünglichen Contract. Ich unterſcheide aber dieſen als Idee, die bei der Conſtitution vorausgeſetzt werden muſs, von dem Conſtitutionsact, welcher von der Idee des urſprünglichen Contracts abgeleitet iſt, und in der Zeit geſchieht. Kein Volk hat den urſprünglichen Contract je geſchloſſen, aber jedes Volk muſs ſeine, oft ſehr rechtswidrige und in der Zeit entſtandene Conſtitution (deren Urſprung oft nicht zu erforſchen iſt, und ob er rechtmäſſig ſei, nicht erforſcht werden darf) nach dem urſprünglichen Contract beurtheilen und verbeſſern. (K. 168.).

3. Endlich heiſst Conſtitution auch die Sammlung von Geſetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Beſtimmungen des rechtlichen Zuſtandes, worin ſich das Volk geſetzt hat, oder die Beſtimmung der Staatsverfaſſung durch Geſetze. In dieſer Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er ſagt: „es kann ſelbſt in der Conſtitution kein Artikel enthalten ſeyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, ſich, im Fall der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber, ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken.“ Wenn er aber ſagt: alſo iſt die ſogenannte gemäſsigte Staatsverfaſſung, als Conſtitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der erſten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfaſſung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts Conſtitution müſſen wohl unterſchieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anſtoſsen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Conſtitutionsgeſetze,

Conſtitutionalgeſetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Beſtimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert ſeyn. Die geſetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen ſoll, und ſie alſo Niemand muſs Unrecht thun können, dies iſt aber nur möglich, wenn das Volk ſich ſelbſt das Geſetz giebt (K. 165.).

2. Die Conſtitutionsgeſetze unterſcheiden ſich von den übrigen bürgerlichen Geſetzen dadurch, daſs ſie bloſs für das Oberhaupt des Staats gegeben ſind, und daſs ſie gegen daſſelbe nicht mit Zwang durchgeſetzt werden können. Alle übrigen Geſetze ſind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, daſs ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberſte Befehlshaber die Conſtitutionalgeſetze übertritt, ſo darf ſich ihm Niemand widerſezzen, und Niemand kann ihn einſchränken, beides widerſpricht dem Begriff eines oberſten Befehlshabers (ſ. Conſtitution).

Conſtitutiv.

objectiv beſtimmend, geſetzgebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie etwas anderes ſeyn muſs oder ſeyn ſoll. So iſt z. B. das Princip aller Axiomen der Anſchauungen conſtitutiv für die Erfahrung nicht nur, ſondern auch für die Anſchauung (ſ. Axiomen der Anſchauung). Es heiſst: alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen. Durch dieſen Grundſatz wird *a priori* feſtgeſetzt, daſs uns gar keine andern Erfahrungsgegenſtände vorkommen können, als ſolche, die wir als

ausgedehnte Gröſsen anſchauen müſſen. Darum heiſst derſelbe ein conſtitutiver Grundſatz für die Anſchauung und Erfahrung. Das Conſtitutive iſt dem Regulativen entgegengeſetzt, welches nicht *a priori* beſtimmt, wie etwas ſeyn muſs oder ſoll, ſondern wie etwas geſucht werden muſs. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. der Grundſatz der Beharrlichkeit. Er heiſst: Alle Erſcheinungen enthalten die Subſtanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechſeln. Dieſer Grundſatz iſt nun zwar auch conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenſtand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechſeln. Aber er iſt nicht conſtitutiv für die Anſchauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieſes beſtimmt, wie die Anſchauung ohne Ausnahme ſeyn muſs, der Grundſatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muſs, welches gar nicht angeſchauet werden kann, nehmlich die Subſtanz. Alles, was wir anſchauen, ſind Accidenzen oder wechſelnde Beſtimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Subſtanz zum Grunde legen müſſen, an der ſie wechſeln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundſätze, die für die Anſchauung conſtitutiv ſind, beſtimmen, wie die Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, wenn ſie möglich ſeyn ſollen, oder wie ſie nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung (Syntheſis) ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erſcheinungen, der Anſchauung nach, extenſive, und der Empfindung nach, intenſive Gröſsen ſind, ſo müſſen ſie der Wiſſenſchaft ſolcher Gröſsen, d. i. den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik unterworfen ſeyn. Die Geometrie iſt nehmlich die Wiſſenſchaft ausgedehnter Gröſsen, daher berechtigt uns der Grundſatz, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach ausgedehnte Gröſsen ſind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenſtände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anſchauung nach, eine Erkenntniſs verſchaffen wollen, ſo beſtimmen jene für die Anſchauung conſtitutiven Grundſätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und alſo vollkommener Sicherheit, von derſelben vorher, daſs ſie eine ausgedehnte Gröſse haben müſſe; denn ſonſt könnte keine Anſchauung derſelben möglich ſeyn; daſs folglich ein Theil nach dem andern von derſelben in mein Bewuſstſeyn werde aufgenommen werden müſſen (welches eben die mathematiſche Syntheſis der Ausdehnung iſt), wenn ich eine Anſchauung von derſelben erhalten ſoll. Da nun die Sonne, auf dieſe Weiſe, eben ſo, wie die Anſchauung des Raums, in dem ſie ſich befindet, und mit demſelben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entſteht, daſs meine Sinne afficirt werden, und ich ſo eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und ſie alle in Ein Bewuſstſeyn verknüpfe); ſo folgt, daſs die Geometrie auf ſie anwendbar iſt, und ihre Gröſse muſs beſtimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, ſo folgt aus jenen Grundſätzen, daſs daſſelbe eine intenſive Gröſse ſeyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muſs, der einen gewiſſen Grad hat, ſo daſs ich mir dieſe Empfindungen ſchwächer oder ſtärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intenſiver Gröſsen auf dieſe Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik intenſiver Gröſsen zu beſtimmen. Eine intenſive Gröſse iſt nehmlich eine ſolche, zu deren Vorſtellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, daſs ich einen Theil derſelben nach dem andern hinzuſetze; ſondern die intenſive Gröſse iſt auf einmal da, und ich kann von ihr bloſs auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtſtrahls iſt nicht wie die Anſchauung der Sonne nach und nach, ſondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtſtrahl nach dem andern in mein Bewuſstſeyn auffaſſe, ſo entſtehet nicht eine ſtärkere Empfindung,

ſondern die Anſchauung einer gröſsern Erſcheinung. Da nun, durch die angeführten Grundſätze, die Anſchauung und Empfindung den Geſetzen der Ausdehnung und Intenſität unterworfen wird, ſo bin ich berechtigt, die Zahlgröſsen ſowohl auf die Gröſse der Sonne in der Anſchauung, als auch auf die Stärke des Lichts derſelben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht meſſe, anzunehmen, und zu ſagen, das Sonnenlicht iſt der Empfindung nach ſo ſtark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verurſachen würden. So wird alſo auch die Empfindung durch Kunſtgriffe der Mathematik anſchaulich gemacht, oder *a priori* ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt); denn 200000 Vollmonde ſelbſt hat noch Niemand auf einmal geſehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Daſs die Analogien der Erfahrung nicht conſtitutiv für die Anſchauung, obwohl für die Erfahrung ſind, d. h. daſs ſie nicht die Anſchauungen *a priori* der Erſcheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anſchauungen, ſondern bloſs die Erfahrung in Anſehung des Daſeyns der Dinge, doch ohne ſie ſinnlich *a priori* darſtellen zu können, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmen, iſt im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig iſt die Unterſuchung, was Kant unter conſtitutiven Erkenntniſsvermögen verſtehet, welche wir daher hier noch anſtellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen laſſen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntniſsvermögen;
b. das Gefühlsvermögen; und
c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erſte allein beziehen wir unſre Vorſtellungen auf Gegenſtände, oder betrachten ſie als ſolche Gedanken, die nicht bloſs Hirngeſpinſte der Phantaſie

ſind, nicht bloſs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein bloſses Spiel derſelben ſind, ſondern einen Gegenſtand richtig vorſtellen, d. i. unſre Vorſtellungen werden Erkenntniſſe. Durch das zweite wird mit unſern Vorſtellungen ein Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden, wodurch nicht erkannt, ſondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unſer Subject verurſacht wird, die, wenn das Object, welches ſie in uns hervorbringt, zweckmäſsig für unſer Subject iſt, Luſt, im Gegentheil Unluſt genannt wird. Durch das dritte wird mit unſern Vorſtellungen die Möglichkeit verbunden, daſs das Subject derſelben durch ſie Urſache der Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben werde, oder daſs das Subject eine Begehrung des Gegenſtandes habe. So wie alſo ein Object aufs Subject blind wirken kann, ſo kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides geſchieht vermittelſt Vorſtellungen.

Das Subject hat bei ſeinen Vorſtellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabſcheuet wird), und wirkt das Object.

So iſt es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Weſen noch das Erkenntniſsvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demſelben möglich wird, ſich zu ſeinen Vorſtellungen einen Gegenſtand zu denken, der dadurch vorgeſtellt wird. Bei den vorſtehenden beiden blinden Verhältniſſen, worin das Subject mit dem Gegenſtande ſtehet, muſs das Subject wenigſtens eine Anſchauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demſelben ſo gegeben wird, daſs das Subject daſſelbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Weſen iſt aber dieſe Anſchauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was iſt das, was ich mir vorſtelle? Dieſe Anſchauungsfähigkeit heiſst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, ſo wie ohne ſie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntniſsvermögen hat aber drei Zweige:
1. den Verſtand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verſtand denken wir uns den Gegenſtand in einer einzigen Vorſtellung, die wir Begriff nennen; zwiſchen dem Begriff und ſeinem Gegenſtande muſs aber eine ſolche Beziehung ſeyn, daſs auch der Begriff zu dieſem Gegenſtande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heiſst. Der Verſtand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daſs es auch der richtige Begriff vom Gegenſtande wird. Da aber der Gegenſtände unendlich viele ſind, ſo würde unſer Geſchäft zu denken und zu urtheilen endlos ſeyn, und wir würden nicht zu einer Ueberſicht gelangen, und uns folglich in unſrer Erkenntniſs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verſtande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung von mehreren Gegenſtänden (derſelben Art), die er alle vorſtellt, zu denken. Wir müſſen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenſtand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder ſeine Eigenſchaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und ſo die Erkenntniſs des einzelnen Gegenſtandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieſes Vermögen iſt die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt, den wir einen Baum nennen, ſo kann ich ihn nun mit meinem Verſtande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorſtellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zuſammen faſſen, welcher der Begriff von einem Baume heiſst; zugleich erkenne ich dieſen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daſs dieſer Begriff wirklich dem Gegenſtande Baum, und nicht etwa dem Gegenſtande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Beſtimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

ſ. w. auf den beſondern Baum an, den ich erkennen will, und beſtimme ihn durch jene Merkmale.

7. Dieſe Erkenntniſsvermögen ſind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. conſtitutiv.

Sie ſind formal, heiſst, ſie werden von allen Gegenſtänden ohne Unterſchied gebraucht, um ſie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch ſie. Denn zu allem Erkennen gehört, daſs der Verſtand Begriffe bilde, daſs die Urtheilskraft dieſe Begriffe vom Gegenſtande ausſage, oder urtheile, und daſs die Vernunft das beſondere an jedem einzelnen Gegenſtande, ſo weit es möglich iſt, in dem allgemeinen Begriff aufſuche, den der Verſtand gebildet hat, d. h. ſchlieſse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluſs, in jedem Urtheil aber der Schluſs verſteckt, im Schluſs liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber ſtets ſind ſie alle drei zuſammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, ſo denke ich mir einen Inbegriff von Vorſtellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. ſ. w., die alle zuſammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält alſo die verſteckten Urtheile:

der Gegenſtand Baum hat Wurzeln,
der Gegenſtand Baum hat Zweige u. ſ. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenſtande, der ein Baum iſt, gilt, ſo liegen in jedem Begriff auch ſo viel verſteckte Schlüſſe, als Vorſtellungen im Begriffe ſind, z. B.

Die einzelnen Vorſtellungen, die in jedem Begriff enthalten ſind, müſſen in jedem Gegenſtande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun ſind die Vorſtellungen Wurzeln, Zweige u. ſ. w. an jedem Baum zu finden;

Alſo gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. ſ. w.

Begriffe bilden, urtheilen und ſchlieſsen ſind alſo die drei Operationen des Erkenntniſsvermögens, ohne die kein Erkennen ſtatt finden kann. Sie machen

alſo zuſammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniſs zu ſehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man alſo die drei Zweige des Erkenntniſsvermögens auf dieſe Weiſe formal, ſo nennt man ſie den formalen Verſtand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von dieſen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphiloſophie genannt werden kann; ſie lehrt uns logiſch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniſs nichts ausmachen, ſondern lehrt nur, wie die Form derſelben beſchaffen ſeyn muſs. So ſind alſo Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft logiſche Erkenntniſsvermögen, oder ſolche, ohne die man, als *conditio ſine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein dieſe Vermögen als logiſche zu betrachten, iſt nur eine Abſtraction; denn wenn ſie zum Erkennen wirken, ſo bringen ſie auch gewiſſe Erkenntniſſe aus ſich ſelbſt hervor, durch welche ſie alle in der Anſchauung gegebene Gegenſtände beſtimmen, und etwas zu dem durch die Anſchauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenſtand erſt erkennbar wird. Dies ſind die Erkenntniſſe *a priori*, und in ſo fern dieſe aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen, und die Anlage zu denſelben im Erkenntniſsvermögen liegt, ehe noch ein Gegenſtand gegeben iſt, heiſsen ſie eben *a priori*. Die Erkenntniſsvermögen, in Anſehung dieſes Gebrauchs, ſind, weil dadurch Erkenntniſſe *a priori* möglich werden, tranſcendentale, und als ſolche entweder regulative oder conſtitutive Vermögen. Sie ſind regulative Vermögen, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniſs immer weiter fortzuſetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen ſind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologiſches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenſtand mit ſeinem Begriff vergleiche, ſo gehet entweder der Gegenſtand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenſtand her; im erſtern Fall ſehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenſtande angemeſſen iſt, das geſchieht durch die logiſche Urtheilskraft; oder ich ſehe zu, ob der Gegenſtand dem Begriffe angemeſſen iſt, der dann der Grund deſſelben iſt, dann beurtheile ich den Gegenſtand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes enthält, iſt der Zweck deſſelben. Das Vermögen dieſer Beurtheilung heiſst die teleologiſche Urtheilskraft; ſie giebt nehmlich dem Verſtande das Regulativ, die ganze Natur ſo zu betrachten, als ſei ſie das Product einer Cauſalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verſtand überall Zwecke bei der Hervorbringung derſelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen ſpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Beſondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortſchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heiſsen, ſtellt ſie dem Verſtande als Regulative auf, das heiſst, als Regeln zum Fortſchreiten in der Erkenntniſs; dergleichen ſind z. B. Welt, Gott u. ſ. w. (U. LVII. C. 357.) ſ. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verſtand bekömmt alſo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann ſich aber nicht ſelbſt ein Regulativ ſeyn; denn er iſt das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniſs entſteht, oder welches der Natur das Geſetz giebt, wodurch ſie ein Erfahrungsgegenſtand wird. Was alſo aus ihm entſpringt, iſt immer conſtitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anſchauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anſchauung ſeyn kann, wie in den dynamiſchen Verſtandesgrundſätzen, z. B. dem der Cauſalität.

9. Die Erkenntniſsvermögen ſind endlich auch conſtitutive Vermögen, das heiſst ſolche, welche den drei Seelenvermögen Geſetze vorſchreiben, oder beſtimmen, wie die Erkenntniſs ſeyn muſs, wie

das Gefühl ſeyn ſollte, und wie die Begehrung ſeyn ſoll. Nehmlich

a. der Verſtand iſt conſtitutiv für das Erkenntnifsvermögen, oder beſtimmt die nothwendigen Geſetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft iſt conſtitutiv für das Gefühlsvermögen, oder beſtimmt daſſelbe nothwendig, ſo daſs das Object als zweckmäſsig für Jedermann beurtheilt und ſo als ſchön, häſslich, allgemein, gefühlt werden ſollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* beſtimmte Gefühlsvermögen heiſst der Geſchmack.

c. die Vernunft iſt conſtitutiv für das Begehrungsvermögen oder beſtimmt daſſelbe ſo, daſs es bloſs nach dieſen Beſtimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden iſt oder wollen ſoll (U. LVI). Das von der Vernunft *a priori* beſtimmte Begehrungsvermögen heiſst der Wille, und die Vernunft, in ſofern ſie das Begehrungsvermögen beſtimmt, die practiſche Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als conſtitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häſslichen oder des moraliſchen Guten und Böſen dienen, indem das Schöne und Häſsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und alſo erkannt, ſondern nur gefühlt werden kann, das moraliſche Gute und Böſe aber ſelbſt Begriffe ſind, durch die nicht erkannt wird, ſondern das Begehrungsvermögen beſtimmt werden ſoll; ſo hören ſie doch darum nicht auf Erkenntnifsvermögen*) zu ſeyn.

---

*) Der Recenſent des 2. Th. der Marginalien ſchlieſst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntnifsvermögen: der Verf. ſei nicht in den Geiſt der critiſchen Philoſophie eingedrungen, weil die practiſche Vernunft und äſthetiſche Urtheilskraft keine Erkenntnifsvermögen wären. Jener Ausdruck iſt aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäſs, der ſelbſt in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt ſind, S. 586 ſagt: Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung

Unſer gefammtes Erkenntniſsvermögen, ſagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Begehren). Die Geſetzgebung durch Naturbegriffe (der Urſache, Subſtanz, Wechſelwirkung u. ſ. w.) geſchieht durch den Verſtand und iſt theoretiſch; die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff geſchieht von der Vernunft und iſt practiſch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn ſie iſt weder geſetzgebend für Gegenſtände, die da ſind, noch für ſolche, die da ſeyn ſollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie iſt bloſs conſtitutiv für das Subject, und beſtimmt durch das Gefühl der Luſt und Unluſt die Gegenſtände als zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäſsigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntniſsvermögen, denn

a. der Verſtand ſchreibt der Natur die Geſetze *a priori* vor, und erklärt ſie dadurch für einen Inbegriff von Erſcheinungen, denen vielleicht ein überſinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbeſtimmt läſst.

b. die Vernunft ſchreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Geſetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden ſoll, und beſtimmt da-

---

der Gegenſtände der Natur, in welchem allein ſich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches ſein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntniſsvermögen gegründeten Anſpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Geſchmackscritik eröffnet, wenn man ſie in tranſcendentaler Abſicht behandelt, dadurch, daſs ſie eine Lücke im Syſtem unſrer Erkenntniſsvermögen ausfüllt, eine viel verheiſsende Ausſicht in ein vollſtändiges Syſtem aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths laſſen ſich nehmlich insgeſamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntniſsvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt, Begehrungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntniſsvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniſs, zum Grunde.“

durch das Ueberſinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erſcheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem ſinnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überſinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem ſie die Natur vermittelſt der äſthetiſchen und teleologiſchen Urtheile für zweckmäſsig erklärt, das Moralgeſetz in derſelben zu befolgen, wodurch ſie das Ueberſinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erſcheint) und auſser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überſinnliche Subſtrat) beſtimmbar macht.

11. Noch iſt zu merken, daſs was zur Erkenntniſs als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen conſtitutiv iſt. So iſt der Grundſatz, daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht, ein theoretiſch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntniſsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäſsige in derſelben aufzuſuchen. Aber es iſt ein practiſch-conſtitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenſtand des Wollens als practiſch möglich beſtimmt. Das heiſst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als ſo wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretiſch-conſtitutiv wäre; ſondern ich muſs nothwendig einen Gott als moraliſchen Beherrſcher der Welt vorausſetzen, weil ich in einer phyſiſchen Welt moraliſch handeln und die Forderungen meiner phyſiſchen Natur denen meiner moraliſchen Natur unterwerfen ſoll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moraliſchen Welturhebers und Weltbeherrſchers angemeſſen halten muſs (U. 437.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. II Hauptſt. III. Abſchn. 3. S 221 — 223 — VIII. Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. Anh. S. 672 und 692.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Conſtruction.

S. Conſtruiren.

Conſtruiren,

conſtruere, conſtruire. Einen Begriff durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung darſtellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichſeitigen Triangels. Dieſer beſtehet aus folgenden Merkmalen:

a. es iſt ein Raum auf einer Ebene,
b. den Linien einſchlieſsen;
c. dieſe Linien ſind gerade;
d. es ſind ihrer drei;
e. dieſe Linien ſind alle einander gleich.

Dieſer Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatiſch, 1. iſt gezeigt worden, durch eine Anſchauung dargeſtellt werden, ſo daſs ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, ſondern ſein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder ſein empiriſches aber doch geometriſches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müſſen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn dieſe dienten nur, den Triangel darzuſtellen oder zu conſtruiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer beſtimmten Länge denken, wie ſie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müſſen ſie einander gleich ſeyn. Da aber in der Erfahrung alles beſtimmt iſt, ſo iſt die wahre Conſtruction des gleichſeitigen Triangels eigentlich ſchematiſch, das heiſst, ſie beſtehet nur in dem Beſtreben der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, welches ſie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Dieſe Anſchauung correſpondirt dem Begriff, heiſst, es ſind in ihr die fünf Merkmale anzuſchauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieſer Anſchauung iſt endlich ſelbſtthätig, heiſst, ſie wird dem Erkenntniſsvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empiriſchen Anſchauung dasjenige, was an derſelben empiriſch iſt; das Erkenntniſsvermögen verhält ſich nicht leidend (paſſiv) bei dieſer Hervorbringung, ſondern thätig (activ) oder wirkt ſie ſelbſt (E. 12 *).

2. Die Darſtellung (Conſtruction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anſchauung, die demſelben correſpondirt, kann nur durch die bloſse Einbildungskraft geſchehen. Das geſchieht nehmlich ſo, wie in dem vorhergehenden Beiſpiele von einem gleichſeitigen Triangel iſt gezeigt worden. Man ſtelle ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derſelben iſt hier nicht die Rede. Man müſste ſich alſo eigentlich eine Linie vorſtellen, die jede kleine oder groſse Länge hätte; da dieſes aber nicht möglich iſt, und jede begrenzte Linie in Anſehung ihrer Länge beſtimmt iſt, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; ſo iſt die Linie, ſo wie ſie gefordert wurde, in der Anſchauung ſchematiſch, oder nur durch ein Schema zu conſtruiren. Sie wird aber, vermittelſt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargeſtellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich beſtimmte Linie, bei der wir alſo von ihrer beſtimmten Länge abſtrahiren. Und ſo fährt nun die bloſſe Einbildungskraft fort, den gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, wie es in Acroamatiſch, 1. gezeigt worden iſt. Iſt nun der Begriff, welcher conſtruirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, ſo heiſst das rein conſtruiren, und die Darſtellung eine reine Conſtruction (E. 12.*).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beiſpiele einer ſolchen reinen Conſtruction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maaſsſtab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu beſtimmen, ſo fragt es ſich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieſelbe Stelle einer Tafel ſcheinen müſsten, damit dieſe Stelle eben ſo erleuchtet würde, als ſie erleuchtet wäre, wenn bloſs das Sonnenlicht auf dieſe Stelle fiele. Man

hat gefunden, daſs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Dieſe Zuſammenſetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurſachen würde, iſt eine Conſtruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniſſe zum Vollmondlicht. Sie geſchieht durch die bloſse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man ſie nicht machen. Auch geſchieht ſie ſchematiſch, denn dieſe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müſſen uns dieſe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröſse und der Erleuchtung des Vollmonds vorſtellen, aber dann ſind ſie keine Vollmonde, ſondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unſerm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben ſind, z. B.

4 verhält ſich zu 8 wie 6 zu . . . . —

ſo iſt dadurch auch das vierte 12 *a priori* beſtimmt, ohne daſs ich es erſt in der Erfahrung aufſuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erſten (4) dividire, ſo heiſst das, ich conſtruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) iſt. Das vierte Glied wird ſo wirklich durch die drei übrigen dargeſtellt. Der Arithmetiker drückt das durch ſymboliſche Conſtruction aus, d. i. durch eine Darſtellung vermittelſt Zeichen

$$\frac{8 \cdot 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterſcheidet ſich darin weſentlich von der Philoſophie, daſs allen ihren Demonſtrationen ſolche reine Conſtructionen zum Grunde liegen. Dieſer Unterſchied iſt im Artikel Acroamatiſch gezeigt worden. In der Philoſophie haben wir bloſs Begriffe, und erkennen durch ſie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff ſein Gegenſtand gegeben, und an demſelben die Richtigkeit des Begriffs angeſchauet (C. 741.). Daher rührt eben der groſse Unterſchied in der Evidenz oder untrüglichen Gewiſsheit zwiſchen metaphyſiſchen und geometriſchen Sätzen. Bei einem geometriſchen Satze ſehe ich den Gegenſtand vor mir, denn ich conſtruire ihn, oder ich gebe mir den Gegenſtand zu meinem Begriff, ich ſtelle mir den Gegenſtand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (ſ. Acroamatiſch) vor; dieſe ſollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichſeitigen Triangel u. ſ. w. mechaniſch machen könne, ſondern wie er conſtruirt werden könne, nur damit zu beweiſen, daſs der Gegenſtand des Begriffs kein Hirngeſpinſt ſei, oder daſs der Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe. In der Metaphyſik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenſtand nicht beifügen, ich ſehe ihn alſo da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloſse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngeſpinſten zu beſchäftigen. Geſetzt, ich will die Beſchaffenheiten und Eigenſchaften eines gleichſeitigen Triangels unterſuchen, ſo iſt vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen ſolchen Gegenſtand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe; das zu unterſuchen überläſst er dem Naturhiſtoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenſtänden gültig ſei, dem Tranſcendentalphiloſophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anſchauung des Raums ein gleichſeitiger Triangel möglich ſei? Daher muſs er nun zeigen, wie ein ſolcher Triangel in der reinen Anſchauung, vermittelſt der Einbildungskraft, entſtehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatiſch 1 u. 2 gezeigt worden, conſtruiren, d. i. dem Begriff vom gleichſeitigen Triangel einen Gegenſtand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff iſt. In der Kunſtſprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erſt die Realität ſeines Begriffs durch die Conſtruction dar, ehe er etwas von dieſem ſeinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f.). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergehet, er für E über dem Horizont erhaben iſt. Nun weiſs man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die transſcendentale Aeſthetik genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es möglich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die Bedingung iſt, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem anderm am Himmel erſcheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Conſtruction eines Begriffs *a priori* wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert,

d. i. eine ſolche, die nicht in der Erfahrung, ſondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Dieſe iſt als Anſchauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt ſie als die Conſtruction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorſtellung iſt) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören. So conſtruire ich einen gleichſeitigen Triangel Fig. 2, ſ. Acroamatiſch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichſeitigen Triangel, daſs er ein von drei gleichen Seiten eingeſchloſſener Raum ſei, einen Gegenſtand, der ihm correſpondirt, entſpricht, d. i. ich mache wirklich einen ſolchen gleichſeitigen Triangel. Das thue ich nun entweder ſo, daſs ich mir ihn durch bloſse Einbildung in der reinen Anſchauung darſtelle, oder ſo, daſs ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides geſchieht *a priori*, denn das Muſter dazu iſt aus keiner Erfahrung erborgt, ſondern geſchieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweiſung im Artikel Acroamatiſch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur iſt freilich eine Erſcheinung, und wird empiriſch angeſchauet; allein ſie ſtellt nur das Object der reinen Anſchauung dar, und drückt den Begriff in ſeiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anſchauung, die es darſtellt, ein Individuum iſt. Denn es wird dabei von allen den Beſtimmungen abſtrahirt, die dieſes Bild zu einem ſolchen Gegenſtande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden iſt; z. B. die Gröſse des Triangels, die Länge der Seiten, wie ſchwach oder ſtark ſie gezeichnet ſind, daſs der Triangel auf dieſem oder keinem andern Papiere ſtehet, gerade in dieſem Exemplare des Wörterbuchs zu finden iſt, ſind Beſtimmungen, auf die wir gar nicht ſehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abſtrahiren, wenn wir von der Conſtruction des gleichſeitigen Triangels reden, und das Bild deſſelben auf dem Papiere als dieſe Conſtruction betrachten. Denn alle dieſe Beſtimmungen

ſind ſolche, die, wenn ſie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichſeitigen Triangels verſchieden wären, doch den Begriff dieſes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal ſo lang, aber nur gleich, oder wären ſie auch auf Holz vorgezeichnet, und ſchlöſſen nur den Raum ein, ſo wäre es immer ein gleichſeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einſt Archimedes) mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäſsig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte (E. 13*).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und weſentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterſchiede zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Erkenntniſs einen deutlichen Begriff machen. Die philoſophiſche Erkenntniſs betrachtet das Beſondere im Allgemeinen. Sie ſtellet z. B. den Begriff einer Urſache auf, unter dieſem ſind mehrere Arten von Urſachen, z. B. phyſiſche, teleologiſche, moraliſche enthalten, welche alle ihre Beſtimmungen als Urſachen in dem einzigen Begriff einer Urſache haben, ſo daſs, wenn ich weiſs, was eine Urſache iſt, ich auch weiſs, was eine phyſiſche Urſache als Urſache iſt, nur daſs bei derſelben noch die Beſtimmung des phyſiſchen hinzukommt. So betrachtet alſo die philoſophiſche Erkenntniſs das Beſondere, phyſiſche Urſache, teleologiſche Urſache u. ſ. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urſache überhaupt. Mit der mathematiſchen Erkenntniſs iſt es gerade umgekehrt, denn dieſe betrachtet das Allgemeine im Beſondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenſtande, und ſie betrachtet dieſen nun, indem ſie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conſtruirt, und wohl gar das Bild deſſelben auf dem Papiere entwirft. In dieſem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenſchaften des Triangels überhaupt, und

hat ſie in dieſem einzelnen Triangel in der Anſchauung vor ſich; abſtrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht weſentlich iſt, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröſse der einzelnen Winkel, u. ſ. w. Beide Arten der Erkenntniſſe, die philoſophiſche und mathematiſche, haben nehmlich das mit einander gemein, daſs ſie beide *a priori* und vermittelſt der Vernunft, nicht *a poſteriori* und vermittelſt der Erfahrung, ihren Gegenſtand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiſſe allgemeine Bedingungen der Conſtruction, z. B. daſs der Triangel gleichſeitig iſt, beſtimmt iſt, ſo muſs auch der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne, ſtrenge genommen, nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden. Denn die reine Anſchauung iſt, ſtrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, denn dieſer kann nur etwas in der Erfahrung ſeyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anſchauung iſt aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenſtand darſtellt, und eine Vorſtellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenſtand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterſchied man Mathematik von Philoſophie durch den verſchiedenen Gegenſtand, den ſie zu bearbeiten haben. Man ſagte nehmlich, die Mathematik habe bloſs die Gröſse oder Quantität, die Philoſophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforſchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urſache. Die mathematiſche Behandlungsart des Objects, d. i. die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, iſt die Urſache, daſs ſie nur auf Gröſsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröſsen läſst ſich conſtruiren oder *a priori* in der Anſchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läſst ſich nur *a poſteriori* oder in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen. Sind alſo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen (Vernunfterkenntniſſe), ſo ſind ſie gar keiner Anſchauung fähig. Die Philoſophie hält ſich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmungen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden iſt. So conſtruirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchſtabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröſſe durch a, und jede andere mögliche Gröſse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heiſst, wenn man die beiden Gröſsen a und b zu einander addirt, ſo kommt eine Gröſse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieſer ſymboliſchen Conſtruction wird von der übrigen Beſchaffenheit des Gegenſtandes gänzlich abſtrahirt, es ſoll bloſs diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs er eine Gröſse iſt, gedacht werden. Dieſe ſymboliſche Conſtruction wählt ſich alsdann eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Gröſsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. ſie drückt die Zahlen durch gewiſſe beſtimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B die bekannten Zahlen mit den erſten Buchſtaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen —, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch bloſse Zuſammenſtellung ab u. ſ. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V, als V_a. Und ſo kann nun die ſymboliſche Conſtruction, nachdem ſie auf dieſe Weiſe den allgemeinen Begriff der Gröſsen, nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben, bezeichnet hat, alle Behandlung derſelben, die durch die Gröſse erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen Regeln in der Anſchauung darſtellen. Es ſoll z. B. eine Gröſſe durch die andere dividirt werden, ſo bezeichnet die Arithmetik erſt beide Gröſsen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Faſſe acht Zentner wären, dieſe Gröſſe mit 8, und wenn dieſe acht Zentner unter zwei Perſonen getheilt werden ſollen, dieſe Gröſse mit 2; dann ſetzt ſie beide Charactere nach der Form zuſammen: welche die Diviſion bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt alſo die Arithmetik vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction, welche die Gröſsen nur analogiſch bezeichnet, eben ſo gut, wie die Geometrie vermittelſt der oſtenſiven Conſtruction, welche die Gröſse ſelbſt darſtellt, zur anſchaulichen Erkenntniſs des Gegenſtandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, durch ihre bloſ-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs discurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtande des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laſſe, wodurch ich eine Erfahrungsanſchauung deſſelben bekomme. Nun kann ich an der Conſtruction des Triangels ſehen, was er alles für Eigenſchaften habe, die nicht in dem bloſsen Begriffe deſſelben liegen, zumal wenn ich gewiſſe Hülfslinien hinzuſetze, woraus die Beſchaffenheit des Triangels, vermittelſt der reinen Anſchauung deſſelben, oder ſeines Schemas, noch mehr erhellet. So entſpringt alsdann z. B. der ſynthetiſche Satz, daſs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich ſind, welchen Satz Niemand, mit allen Künſten der Logik, je aus dem bloſsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus dieſem Beiſpiele erhellet alſo deutlich genug, welch ein groſser Unterſchied iſt zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, bloſs durch Begriffe vorſtelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conſtruiren, und demſelben durch die reine Anſchauung ſeinen Gegenſtand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* conſtruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematiſiren oder philoſophiren; d. h. ihn mathematiſch oder philoſophiſch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne daſs meine Einbildungskraft die Anſchauung dazu ſich vorſtellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch ſeine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingeſchloſſenen Raum und drei Linien, aber dieſe Prädicate ſind nicht denkbar, ohne ſie ſich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuſtellen. Wenn nun ein Begriff dieſe Beſchaffenheit hat, ſo kann er conſtruirt werden. Zuweilen iſt das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Urſache, welcher der Begriff von einem Dinge iſt, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorſtellen könnte, ſo ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Urſache nicht conſtruirt werden. Ich kann alſo ihn nur discurſiv denken, durch ſeine Merkmale, und über ihn philoſophiren. Wenn man durch einen ſolchen Begriff ſynthetiſch und *a priori* urtheilen will, ſo geſchieht es nur dadurch, daſs er eine ſolche Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich ſeyn könnte. Daher muſs alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig ſeyn, und dieſes allein kann ſynthetiſche Sätze *a priori* geben, ohne alle Conſtruction, z. B. alle Veränderungen müſſen ihre Urſache haben, warum? nicht weil dieſer Satz im Begriff Urſache liegt, ſondern weil ohne den Begriff Urſache keine Erfahrung vom Nacheinanderſeyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unſrer bloſsen Vorſtellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterſcheiden können, als dadurch, daſs das erſte zufällig, das letztere nothwendig iſt. Aber die Nothwendigkeit kömmt erſt durch jenes Geſetz der Urſache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anſchauungen iſt aber keine *a priori* gegeben, als die bloſse Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erſcheinungen iſt empiriſch. Alſo laſſen ſich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe conſtruiren, und zwar entweder als Quanta, dann müſſen ſie zugleich eine Qualität, d. i. eine Geſtalt haben, und die Conſtruction iſt geometriſch, durch Linien, Flächen und geometriſche Cörper; oder als bloſse Quantitäten, abſtrahirt von aller Qualität oder Beſchaffenheit, dann iſt die Conſtruction bloſs eine Zuſammenſezzung (Syntheſis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Conſtruction iſt arithmetiſch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchſtaben (C. 748.).

13. Man kann transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transſcendentale Sätze ſind nehmlich ſolche ſynthetiſche Sätze, worin kein empiriſcher Begriff iſt, und deren Begriffe doch nicht conſtruirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze ſelbſt nicht conſtruirt werden, ſondern ſie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch ſolche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelſt derſelben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich iſt (C. 748.).

14. Die rationale und mathematiſche Erkenntniſs bezieht ſich alſo durch Conſtruction des Begriffs auf ihren Gegenſtand; die rationale und philoſophiſche durch die Syntheſis der Erfahrung, die ohne ſie nicht möglich iſt; die empiriſche und mechaniſche durch eine Wahrnehmung. Die erſtere giebt nothwendige und zwar apodictiſch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictiſch discurſive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, ſ. Apodictiſch. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. *a priori* in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſs bekommen; den transſcendental-philoſophiſchen Begriff einer Realität kann ich nur durch ſeine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er iſt nur darum ſelbſt etwas reelles und nicht ſchimäriſches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, daſs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empiriſchen Anſchauungen gedacht werden könnte, und alſo die Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes gar nicht möglich wäre. Eben ſo kann ich den Begriff der Urſache nicht conſtruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen ſind aber keine reinen Anſchauungen, und laſſen ſich *a priori* nicht geben, folglich läſst ſich auch der Begriff Urſache, durch welchen bloſs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conſtruiren. Dem empiriſchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter dieſem Namen vorkömmt, beifügen, und auf ſolche Weiſe eine ſynthetiſche, aber empiriſche, d. i. bloſs eine aus Erfahrung entſprungene Erkenntniſs bekommen (C. 749.).

15. Wir haben alſo einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen ſowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntniſs, d. i. Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philoſophiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das iſt nicht die Anſchauung, ſondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urſache und Wirkung, gebracht werden. Durch dieſe Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenſtand *a priori*, ſie enthalten weiter nichts, als die unbeſtimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Syntheſis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urſache läſst ſich nicht *a priori* conſtruiren, und bezeichnet nur, daſs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muſs, weil ſonſt Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterſcheiden wäre. Die Syntheſis iſt übrigens dadurch noch nicht beſtimmt, daſs ich ſie mir denke, ſondern das wird ſie erſt durch ſinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entſtehen, welche durch jene Syntheſis verknüpft und ſo als Urſachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, den mathematiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, ſondern der Anſchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeſtellt werden. Durch dieſe Conſtruction der Begriffe ſchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenſtände ſelbſt, es ſei nun Geſtalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröſse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das iſt ein Vernunftgeſchäft, durch Conſtruction der Begriffe, und heiſst mathematiſch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um ſich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfiſche Anwendung der mathematiſchen Methode in der Philoſophie nothwendig miſsglücken muſste, darf man nur bemerken, daſs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conſtruiren kann. Ich habe dieſes deutlich zu zeigen geſucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematiſchen

Begriffe ſind darum einer Definition fähig, weil ſie eine willkührliche Zuſammenſetzung von Vorſtellungen enthalten, die doch *a priori* conſtruirt, d. i. zu denen der Gegenſtand wirklich durch reine Anſchauung vermittelſt der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichſeitigen Triangel definiren will, ſo iſt mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer ſolchen willkührlichen Verknüpfung (Syntheſis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelſt der Conſtruction im Artikel: Acroamatiſch 1. *a priori* ſinnlich darſtellen (conſtruiren) kann. Da nun dieſe Conſtructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich ſind, ſo kann auch nur dieſe Wiſſenſchaft Definitionen haben. Die Philoſophie hat nur Expoſitionen oder Erörterungen, Auseinanderſetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, ſ Begriff, 12. Dieſe ergeben ſich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken iſt, unterſucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, ſondern erſt am Ende der Unterſuchung ſtehen. Die Definitionen hingegen ſind willkührlich gemacht, und die Sicherheit, daſs der Gegenſtand, den man ſich denkt, kein Hirngeſpinſt ſei, wird durch die Conſtruction bewährt; folglich können ſie ſehr wohl an der Spitze der Unterſuchung ſtehen. Von empiriſchen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichſten Merkmale, um nur den Gegenſtand möglichſt von andern zu unterſcheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung ſehr überflüſsig ſeyn würde, ſ. Begriff 11. Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, ſind nur der Declarationen fähig, ſ. Begriff 13. Im Deutſchen haben wir für alle dieſe Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müſſe daher nicht ſo ſtrenge mit dem Gebrauch des Worts Definition ſeyn wollen, und allenfalls die Expoſitionen auch wohl philoſophiſche Definitionen, die mathematiſchen Erklärungen aber mathematiſche Definitionen nennen. Sollte es aber nicht beſſer ſeyn, hier-

in die gröſste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachſicht jedem beſtimmten Begriff auch ſeinen beſtimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unweſen der Verwechſelung der Begriffe in Wahrheiten von ſolcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung iſt das Wort, welches das Geſchlecht (*genus*) bezeichnet, Expoſition und Definition ſind Arten (*ſpecies*) der Erklärung. Die Expoſition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, ſondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entſtehen; dieſe Erklärung iſt aber nur durch logiſche Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictiſch gewiſs bin, ob ich ſie auch bis zur Vollſtändigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloſs den Begriff, ſondern erzeugen ihn mit ſeinem Gegenſtande ſelbſt *a priori*, indem ſie eine willkührliche Verknüpfung von Vorſtellungen durch Conſtruction zu Stande bringen. Die Definition iſt nichts anders als die Conſtruction ſelbſt, und dieſe iſt die Erzeugung des Gegenſtandes. So definirt der Mathematiker alſo eigentlich noch nicht, wenn er eine bloſse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen ſind, die an der Spitze der Euklidiſchen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt ſind; ſondern dadurch, daſs er durch die Conſtruction zeigt, wie ſein Gegenſtand entſteht, und dann ſagt, dieſen Gegenſtand nenne ich ſo und ſo. Wenn ſich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um ſeinen Katheten herumbewegt, ſo entſteht ein mathematiſcher Cörper, welcher ein Kegel heiſst. Dies iſt eine wahre Definition, die durch die Conſtruction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenſtand urſprünglich erzeugt, und alſo auch den Begriff deſſelben ſelbſt macht (C. 758.).

17. Die Conſtruction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden iſt.

18. Die Conſtruction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonſtrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatiſch gezeigt worden iſt. Da ich in jenem Artikel das geometriſche Verfahren zu demonſtriren deutlich gezeigt habe, ſo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derſelben ſind, und ſich von ihren Demonſtrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beiſpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Gröſsen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Gröſsen werden in derſelben mit den letzten Buchſtaben des kleinen lateiniſchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen ſind die angegebenen Vorausſetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröſse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und ſo durch ſie beſtimmt iſt. Die Gleichung iſt ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröſse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man ſollte eine unbekannte Gröſse finden, d. h. ſie entdecken, welche unter der Bedingung, daſs ſie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich ſei; ſo

a. wird die unbekannte Gröſse, welche entdeckt oder gefunden werden ſoll, mit x bezeichnet;

b. ſind die gegebenen Bedingungen, ſie ſoll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, daſs man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander ſetzt, 5x;

β. das Product oder die Gröſse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, ſoll ſo groſs als 35 ſeyn; dieſe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwiſchen den beiden gleichen Gröſsen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröſse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus dieſer Gleichung wird nun die unbekannte Gröſse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns ſtehet, als kennten wir ſie ſchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt iſt, ſo entdeckt. Man ſucht es dahin zu bringen, daſs die unbekannte Gröſse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröſsen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu ſtehen kom-

men. Dieſs iſt nun in unſerm vorliegenden Beiſpiele bloſs dadurch möglich, daſs wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muſs

erſtens, was auf beiden Seiten ſtehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundſatz iſt, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröſsen die eine in eben ſo viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, ſo kann ich mir unmöglich vorſtellen, daſs die Theile der einen Gröſse gröſser oder kleiner ſind, als die Theile der andern;

zweitens, muſs auf der Seite, wo 5x ſtehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x iſt x fünf mal genommen, theile ich dieſe Gröſse 5x nun wieder in fünf Theile, ſo bekomme ich wieder x, alſo wird, wenn die Diviſion der 35 mit 5 ſo bezeichnet wird, $^{35}/_{5}$, die Gleichung nun ſo ausſehen:

$$x = {}^{35}/_{5}$$

5 iſt aber 7 mal in 35 enthalten, alſo ſieht die Gleichung nun ſo aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Gröſse iſt die Zahl ſieben, welches auch ganz richtig iſt, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäſs, 7 mit 5 multiplicire, ſo bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armſelige Wiſſenſchaft ſeyn, wenn alle ihre Aufgaben ſo leicht wären, als die in unſerm Beiſpiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöſet werden kann. Allein ich habe, um kurz zu ſeyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieſes leichte Beiſpiel wählen müſſen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daſs die unbekannte Gröſse auf der einen Seite allein ſtehe, und bloſs bekannte Gröſsen $^{35}/_{5}$ auf der andern Seite ſich befinden, heiſst die Reduction. Durch dieſe Reduction bringt nun, wie wir geſehen haben, die Algeber die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervor. Denn da dieſe Reduction nach bewieſenen allgemeinen Regeln geſchiehet, ſo bedarf es bei derſelben weiter keines Beweiſes, und da-

her fallen bei dem Algebraiſten alle die vielen Worte und Vorſtellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Leſern vorausgeſetzten Mangels an Kenntniſs der in der Algebra demonſtrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen muſsten. Dieſe Reduction iſt alſo jedesmal der Beweis ſelbſt. Dies iſt nun keine geometriſche Conſtruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, ſondern eine characteriſtiſche Conſtruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zuſammenſtellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Diviſion, durch das Diviſionszeichen, den Strich, der zwiſchen zwei Gröſsen, die über einander ſtehen, gemacht wird, $\frac{35}{7}$.

An dieſen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniſſe der Gröſsen zu einander, in der Anſchauung dar. Denn erſt ſchaueten wir das Verhältniſs, daſs fünf mal x ſo groſs als 35 ſei, in ſeinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann ſchaueten wir, dadurch, daſs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältniſs, daſs x ſo groſs als 35 mit 5 dividirt ſei, in ſeinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich ſchaueten wir das Verhältniſs, das wir eigentlich ſuchten, daſs x ſo groſs als 7, d. i. die Gröſse 7 ſelbſt ſei, in ſeinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei dieſem Exempel, das, wie geſagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriſtiſche ſehen, oder auf die Kunſt, wie das Unbekannte ſo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede ſeyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie ſehr es hier in die Augen fällt, daſs alle unſre vorhergehenden Schlüſſe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern geſichert werden, daſs jeder derſelben in obigen drei Anſchauungen vor Augen geſtellt wird, die nach allgemeinen demonſtrirten Regeln conſtruirt worden (C. 762.),

19. Daſs ein Satz aus der Conſtruction der Begriffe, aus welchen er beſteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematiſchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein ſynthetiſcher Satz, d. i. ein ſolcher, deſſen Wahrheit nicht aus der bloſsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt er dogmatiſch, und heiſst ein Dogma, ſ. Apodictiſch, 5. Dies iſt auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäſs; denn man wird den geometriſchen Satz, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, gewiſs nicht ein Dogma nennen, ſondern es iſt ein Mathema; hingegen iſt der Satz: die Seele iſt unſterblich, kein Mathema, ſondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich iſt noch zu bemerken, daſs ſo wie die reine Conſtruction die ſchematiſche genannt werden kann, ſo kann man die empiriſche auch die techniſche, oder zur Kunſt gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Conſtruction nur uneigentlich, weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, wie die reine Conſtruction zur Mathematik, ſondern zur Kunſt gehört. Daher verſteht auch Kant in ſeinen critiſchen Werken unter Conſtruction immer die reine Conſtruction, ohne daſs er das Prädicat rein hinzuſetzt. Die techniſche Conſtruction kann man noch eintheilen in die geometriſche und mechaniſche. Die geometriſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anſchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichſeitigen Triangel, darzuſtellen. Die mechaniſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; ſo kann man die übrigen Kegelſchnitte auſser dem Cirkel, nehmlich die Ellipſe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiſſe Inſtrumente zeichnen, welches ſie mechaniſch conſtruiren heiſst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, dieſe reine, und eben darum erhabene Wiſſenſchaft, ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, daſs ſie zwei Werk-

zeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei ſind, ſo ſind es doch immer Werkzeuge, und ihre Conſtruction ſcheint dadurch mechaniſch zu werden. Dieſe Werkzeuge ſind nehmlich Cirkel und Lineal, und ſie nennt jede Conſtruction, die durch dieſe beiden Werkzeuge allein geſchieht, geometriſch. Zur Conſtruction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipſen darzuſtellen, werden ſchon zuſammengeſetzte Werkzeuge, d. i. Maſchinen gebraucht, und darum heiſst die Conſtruction derſelben durch ſolche Werkzeuge mechaniſch. Allein, die geometriſche Conſtruction ſoll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können dieſe Schemate nie mit vollkommener Präciſion oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch ſie conſtruirt werden, ſollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Inſtrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762. ff.

Deſſ. Proleg. §. 7. S. 49.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10. 12. f. *)

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptſt. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beſchaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieſes Prädicat legt Kant dem Geſchmacksurtheil bei, und verſteht darunter, daſs es indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur die Beſchaffenheit deſſelben mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Das Geſchmacksurtheil ſagt nehmlich gar nicht aus, daſs man wünſcht, den Gegenſtand zu beſitzen; daſs alſo der Gegenſtand vorhanden iſt, das iſt dem Geſchmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beſchauen des Gegenſtandes, wenn es da iſt, iſt dem Geſchmack nicht einerlei; denn das Geſchmacksurtheil erklärt eben das Beſchauen für ein ſolches, welches das Gefühl der Luſt erweckt.

Dieſes Beſchauen oder dieſe Contemplation iſt auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge deſſen derjenige Gegenſtand, der unter ihn ſubſumirt werden könnte, jederzeit Luſt oder Unluſt verurſachen müſste. Doch dieſe Eigenſchaft der Geſchmacksurtheile wird bei dem Worte: Geſchmacksurtheil umſtändlich auseinander geſetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenſchaft der Gröſsen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt. So ſind Raum und Zeit ſtetige Gröſsen (*quanta continua*), denn der Raum beſtehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) ſ. Abſprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluſs gezeigt, welchen dieſelbe auf die ſinnliche Erkenntniſs hat, deren Bedingung die Zeit iſt. Die Zeit kann nie ſo gänzlich aufgelöſet werden, daſs es beſtimmte Puncte derſelben gäbe, bei denen wir ſtehen bleiben müſsten. Die Augenblicke ſind nicht etwa einfache Theile der Zeit, ſondern ein jeder Augenblick iſt eine Grenze zwiſchen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Gröſse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorſtellen müſſen, ſo iſt uns das Geſetz der Continuität nothwendig. Wir müſſen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müſſen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als ſtetig oder flieſsend vorſtellen, d. h. jede noch ſo kleine Veränderung beſtehet wieder eben ſo aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin ſich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit, (*lex continui ſ. continuitatis*, das Leibnitz zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher: das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimalHellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alledurchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{4}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4 Käſtner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte ſeyn. Newton ſtellte ſich vor, jede Art von Materie müſſe aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen beſtehen, daher dieſe Materien immer einerlei Eigenſchaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber dieſe Vorſtellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomiſtik iſt die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewieſen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewieſen iſt, ſo folgt, daſs das Geſetz der Stetigkeit ſeine Richtigkeit habe, daſs es keine abſolut harten Cörper, oder Theilchen dieſer Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geſchwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es alſo ganz unnöthig, noch ferner Unterſuchungen über das Verhalten abſolut harter Cörper bei der Bewegung anzuſtellen, weil dieſe Vorſtellungen ſelbſt gegen die Geſetze unſers Erkenntniſsvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anſchauungen) ſind.

6. Schon Euler (Käſtner, 186.) ſahe den Widerſpruch zwiſchen dem Geſetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Käſtner zeigt, nach dem P. Boscowich, daſs ſich dieſer Widerſpruch dadurch heben laſſe, wenn man ſich vorſtelle, daſs auch bei dem Stoſse harter Cörper die Geſchwindigkeiten ſich nach dem Geſetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich iſt, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Käſtner vermiſste (187) einen Beweis für die ſtrenge Allgemeinheit des Geſetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieſes Geſetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Käſtner erinnerte daher ſehr richtig, daſs man darum noch nicht berechtigt ſei, dieſes Geſetz auf alles zu erſtrecken, alſo auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

ſich nie mit einer ſolchen empiriſchen Allgemeinheit, welche bloſs ausſagt: ſo iſt es bisher immer befunden worden. Dieſes Geſetz der Stetigkeit giebt nun Käſtner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert ſich die Richtung ſtets nach dieſem Geſetze. Es iſt bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, ſondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwiſchen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen dieſen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorſtellen, frägt Käſtner, kann da das Geſetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Iſt es ſchlechterdings unmöglich, daſs ein Punct ſeinen Weg plötzlich ändert, ſo kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn alſo, ſchlieſst Käſtner, das Geſetz der Stetigkeit in der Geometrie ſo groſse Ausnahmen leidet, ſo kann dieſes ſchon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein ſei; und dieſen Einwurf hat er aus der neuen ſehr verbeſſerten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelaſſen.

9. Kant demonſtrirte nun (S. III. §. 14.) ſchon im Jahre 1770, daſs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daſs die ſtetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich iſt. Käſtner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieſer Demonſtration nicht erwähnt, ſie muſs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht ſtringent geweſen ſeyn. Hier iſt dieſe Demonſtration. Die Buchſtaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem ſich ein Cörper bewegen ſoll; ſo hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen ſoll, ſo muſs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun dieſe Bewegungen ſich zum Theil einander aufheben, ſo kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müſſen alſo zwei verſchiedene Augenblicke ſeyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwiſchen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muſs der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengeſetzt ſind, auch eine Zeit in Ruhe geweſen ſeyn. Folglich iſt die Bewegung unterbrochen, und kann nicht ſtetig geweſen ſeyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieſes vorangeſchickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und ſo die Unterſuchung deſſen, was eigentlich das Geſetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung ſind ſtetige Gröſsen, weil kein Theil derſelben gegeben werden kann, ohne ihn zwiſchen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuſtänden einzuſchlieſsen; jeder Theil derſelben, wäre er auch unendlich klein, iſt ſelbſt wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum ſelbſt beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zuſtände ſind nur Grenzen, d. i. bloſse Stellen ihrer Einſchränkung; zu jeder Linie gehören wenigſtens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zuſtände, die ſie begrenzen. Stellen aber ſetzen jederzeit jene Anſchauungen, die ſie beſchränken oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloſsen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zuſammengeſetzt werden. Das Geſetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächſten zu betrachten, ſo daſs zwiſchen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zuſtande in den andern überzugehen, ohne durch Zwiſchenzuſtände durchzugehen. Man kann dergleichen Gröſsen auch flieſsende nennen, weil die Verbindung (Syntheſis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliefsens (Verfliefsens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Käftner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 15 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dafs weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, mufs man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Gröfse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden mufs wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läfst sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also mufs ihre Menge gröfser seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Cörpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, mufs sie sich in u, deren Gröf-

ſe zwiſchen a und b fällt, verändern. Die Geſchwindigkeit u, kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geſchwindigkeit v erhalten hat, deren Gröſse zwiſchen a und u fällt; die Geſchwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geſchwindigkeit w erhalten hat, die zwiſchen a und v fällt u. ſ. w., und ſo ſtehet die Reihe der Zuſtände ſo:

a . . . . w, v, u . . . . . b.

aber auch zwiſchen w und v, und zwiſchen v und u liegen noch Gröſsen der Geſchwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analyſis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächſten Geſchwindigkeiten durch v, und v + dv aus. Wächſt oder nimmt die Geſchwindigkeit ab, ſo verſtehet man unter v + dv ſie habe in dem nächſten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröſse, die ſich angeben läſst, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Käſtner 189).

13. Wenn mittlerer Zuſtand ſo viel heiſst, ſagt Käſtner, als ein Zuſtand, in den etwas kommen muſs, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, ſo räume ich willig ein, daſs jede Veränderung durch einen oder mehrere ſolche mittlere Zuſtände geſchieht. Die Raupe zeigt ſich als Puppe, ehe ſie als Schmetterling fliegt. Die Speiſen, die wir zu uns nehmen, ſind erſt Chylus, dann Blut, dann erſt werden ſie Fleiſch und Knochen. Das heiſst aber nichts weiter, ſagt Käſtner, als, in der Natur iſt Ordnung und Zuſammenhang. Aber daſs dieſer mittleren Zuſtände unzählig viel ſeyn müſſen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, daſs ihrer oft ſo viel ſind, daſs wir ſie zu zählen ermüden, daſs, wie Haller ſagt,

ihre Grenze ſchwimmt und in einander flieſst,

beweiſet nur, daſs es uns ſo vorkömmt, nicht daſs es ſo iſt (Käſtner 190).

14. Käſtner fragt: läſst ſich denn dieſes Geſetz aus Begriffen beweiſen? Muſs immer zwiſchen zwei Zuſtänden ein andrer ſeyn, der ſich von jedem der beiden Zuſtände noch weniger unterſcheidet, als ſie ſich beide

von einander unterſcheiden? Können ſich zwei auf einander folgende Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, ohne daſs man darum einen Zwiſchenzuſtand einſchieben kann? Käſtner will durch einen Scherz zeigen, daſs ſich nach dem Geſetze der Stetigkeit nicht beſſer begreifen laſſe, wie ein Zuſtand aus dem andern entſtehe, als ohne daſſelbe; denn auf die Frage, wie entſtehet ein Zuſtand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Käſtner 191).

15. Kant antwortet: der Augenſchein beweiſet zwar ſchon, daſs dieſes Geſetz wirklich und richtig ſei, es muſs aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich ſei. Weil es nehmlich ſo mancherlei ungegründete Anmaſsungen der Erweiterung unſrer Erkenntniſſe durch reine Vernunft giebt, ſo muſs man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man alſo gleich glauben, man könne der Frage, wie iſt das Geſetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben ſeyn, ſo muſs es doch zum allgemeinen Grundſatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus miſstrauiſch zu ſeyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, ſelbſt auf die klärſten dogmatiſchen Beweiſe, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes iſt ein Fortgang in der Zeit. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimmt alles, und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimmt, d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit und durch die Syntheſis derſelben gegeben. Die Zeit iſt nun eine continuirliche Gröſse, alſo muſs die Wahrnehmung, welche die Zeit beſtimmt, auch continuirlich oder ſtetig erzeugt werden. Durch das Geſetz der Stetigkeit ſagen wir alſo nun, wie unſere Apprehenſionen beſchaffen ſeyn müſſen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transſcendentaler Realiſt, oder ein ſolcher, der die Erſcheinungen für Dinge an ſich hält, kann das Geſetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indeſſen hat Käſtner dennoch verſucht (192), den Uebergang aus einem Zuſtande in den andern ohne das Geſetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zuſtand, ſagt er, entſteht aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müfsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käftner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröfse ſchlechterdings in discrete Gröfsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man mufs ſich bei einer ſtetigen Gröfse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der blofs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man mufs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft blofs die Gröfse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schiefspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schiefspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zerſchneiden und als Pulver zerſtören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, dafs dieſes in der Natur ſelbſt ſtatt finde (Käſtner, 193).

20. Durch das Geſetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, dafs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben ſolche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beſtehet, iſt doch ſtetig, d. h. die Theilung dieſer Materie gehet ins Unendliche, ſo dafs man niemals auf einfache Theile kömmt. Käſtner behauptet ganz richtig das Daſeyn discreter Gröſsen in der Natur, wodurch aber das Geſetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwieſen wird; denn nicht nur die Materie dieſer discreten Gröſsen iſt ſtetig, ſondern zwiſchen dieſen discreten Gröſsen ſelbſt iſt auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher iſt alle Materie, der Gröſse nach, ſtetig.

21. Dieſes Princip der Continuität verbietet alſo

a. in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*);

b. in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So iſt alſo ein continuirlicher Zuſammenhang aller Erſcheinungen nothwendig (C. 281). Und ſo leiſtet der transſcendentale Idealismus das, was Käſtner (196) fordert. Wer das Geſetz der Continuität auf das Wirkliche erſtrecken will, mufs ſeine Schlüſſe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein ſolches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käſtner 196). Die Bilder der Geometrie ſtellen nehmlich die Schemate der reinen Anſchauungen vor, die allen Erſcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge ſind nicht, wie Käſtner meint, Sachen an ſich, ſondern Erſcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben ſo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anſchauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

ſcheinungen gleiche Beſchaffenheit der Stetigkeit haben müſſen, woraus folglich das Geſetz derſelben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211. f. — S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuſcularphiloſophie.

S. Atomiſtik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologiſche Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologiſcher Beweis,

argumentum coſmologicum, argument coſmologique. Derjenige Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens ſchlieſst. Es bedeutet alſo dieſes Wort ſo viel, als Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt, und er ſchlieſst ſo: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige muſs aber durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, das läſst ſich aber nur in dem Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen. Die Sophi-

ſterei in dieſem Schluſſe iſt im Artikel Beweis, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, daſs dieſer Beweis ſowohl, als auch der ontologiſche, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Weſen herüber kommen, und auf den bloſsen geſunden Verſtand den mindeſten Einfluſs haben könne; denn ſie ſind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, cosmotheologie. Die Cosmotheologie iſt diejenige transſcendentale Theologie, welche das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie iſt die Erkenntniſs des Urweſens, d. i. desjenigen Weſens, von dem alle übrigen Weſen abgeleitet werden müſſen, das aber ſelbſt von keinem andern Weſen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniſs dieſes Urweſens iſt der Inbegriff derjenigen Vorſtellungen von dieſem Weſen, zu welchen die Objecte oder Gegenſtände, die ſie vorſtellen, an dem, auſser den Gedanken des vorſtellenden Subjects vorhandenen Urweſen wirklich befindlich ſind; daſs eine ſolche Erkenntniſs möglich ſei, wird hier vorausgeſetzt. Die kritiſche Philoſophie lehrt, daſs überhaupt keine Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände aus theoretiſchen Gründen möglich ſei. Aus theoretiſchen Gründen erkennen, heiſst nehmlich erkennen, was da iſt, hingegen aus practiſchen Gründen erkennen, heiſst erkennen, was da ſeyn ſoll, d. h. was nothwendig da ſeyn muſs, weil ich ſittlich handeln ſoll (C. 659).

2. Die Theologie heiſst transſcendental, wenn ſie ſich ihren Gegenſtand (das Urweſen) bloſs durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenſtände, denkt. Die reine Vernunft macht ſich dann vom Urweſen lauter transſcendentale Begriffe, z. B. ſie denkt ſich daſſelbe als das allerrealſte Weſen, als

das Weſen aller Weſen u. ſ. w. Sie iſt alſo die Erkenntniſs des Urweſens durch bloſse Vernunft, der Begriff, den ſie aber von demſelben liefert, iſt transſcendental (ein ſolcher, der Erkenntniſs Gottes *a priori* möglich macht oder machen ſoll). Der Begriff von Gott nach derſelben iſt nehmlich, daſs er ein Weſen ſei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt poſitiver Beſtimmungen) hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann. Gott iſt nach derſelben die Welturſache (ob durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch freien Willen, kann ſie nicht entſcheiden) (C. 659. f.).

3. Die transſcendentale Theologie kann nun verſuchen, das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem beſtimmten Erfahrungsgegenſtande, ſonſt wäre ſie nicht transſcendental; ſondern von dem Begriff der Erfahrung, daſs nehmlich mit der Erfahrung auch das Daſeyn Gottes geſetzt werde. Dieſe Theologie bekümmert ſich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung ſei, ſondern ſchlieſst nur von einer Erfahrung, welche es auch ſei, vorausgeſetzt, daſs es auch nur eine einzige gebe, ſie mag beſchaffen ſeyn, wie ſie wolle, auf das Daſeyn eines Urweſens. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie nun, die ſich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterſcheidet, heiſst die Cosmotheologie. Es iſt nehmlich die Transſcendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiſet das Daſeyn Gottes durch folgende zwei Schlüſſe:

a. Wenn etwas exiſtirt, ſo muſs auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren;
Nun exiſtire zum mindeſten ich ſelbſt;
Alſo exiſtirt ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen (M. I. 756. C. 632. f.).

b. Das ſchlechterdings nothwendige Weſen muſs durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn:
Nun iſt nur der Begriff des allerrealſten Weſens (das alle Realität hat) durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.
(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der ontologiſche Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philoſophie, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure*. So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen Wiſſenſchaft machen können, welche dieſe Unterſuchung enthält, iſt die Idee derſelben welche Kant in ſeinen critiſchen Werken ausgeführt hat

Die Vernunft ist nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundsätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dafs diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft rein genannt. Daher versteht Kant unter der reinen Vernunft die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntnifs gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche Propädeutik zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft aufsucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nehmlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder blofs auf sinnliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die Doctrin der reinen Vernunft, sondern eine Critik derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen, sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorsprieſsen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntnisse selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandnifs, die es mit unsern Erkenntnifsvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmafsungen der Erkenntnifsvermögen, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmäfsigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht also keinen Theil des Systems der reinen Philosophie aus, sondern sie hat es nur mit der Möglich-

keit derſelben zu thun, und heiſst eben darum Vorübung. Sie ſoll alſo nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntniſſe zu ſchöpfen, ſondern ſie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann alſo für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntniſſe nicht poſitiv ſeyn, d. h. die Wiſſenſchaft ſolcher Erkenntniſſe kann dadurch nicht erweitert werden, ſondern er wird nur negativ ſeyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, ſie von Irrthum frei zu halten und den Urſachen ihrer Verirrungen abzuhelfen (C. 739.), wodurch ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Indeſſen hat ſie doch auch ihren poſitiven Nutzen (S. 9, b). Dieſe Unterſuchungen über das Vermögen der Vernunft in Anſehung der Erkenntniſſe *a priori*, der ſich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), iſt alſo der Probirſtein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniſſe *a priori*. Sie heiſst übrigens tranſcendentale Critik, weil alle Erkenntniſs, welche die Möglichkeit der Erkenntniſs *a priori* zum Gegenſtande hat, tranſcendental heiſst (C. 24). ſ. tranſcendental.

3. Dieſe Critik der reinen Vernunft iſt eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon der reinen Vernunft. Ein Organon iſt aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine beſtimmte Wiſſenſchaft entſteht, daher giebt es für jede Wiſſenſchaft ein Organon. Nun kann man ſich für die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſſe *a priori* aus bloſsen Begriffen, d. i. die Metaphyſik, ebenfalls ein Organon denken. Dieſes wäre das Organon der reinen Vernunft. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntniſſe *a priori* an, und prüft ſie dieſelben, ſo laſſen ſich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung ſich die Erkenntniſſe *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, daſs man alle Erkenntniſs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, daſs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft ſei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: ſtelle eine jede Erkenntniſs, die ſich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, daſs du verſuchſt, ob nicht etwa das Gegentheil derſelben denkbar ſei; iſt dies ſchlechthin unmöglich, ſo iſt ſie wirklich

a priori. Da wir noch kein ſolches Organon haben, ſo können wir auch nicht vorher wiſſen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Verſuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, ſo wird man wenigſtens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon iſt nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterſcheidet ſich alſo von einem Organon dadurch, daſs, obwohl beide ein Inbegriff von Grundſätzen *a priori* ſind, welche die Erzeugung der Erkenntniſſe *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject, oder den richtigen Gebrauch des Erkenntniſsvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntniſſe ſelbſt betrifft. Der Kanon muſs nun möglich ſeyn, weil die Critik wirklich iſt, denn wenn die Critik die Beſchaffenheit der reinen Vernunft in Anſehung des Urſprungs reiner Erkenntniſſe wirklich aufgedeckt hat, ſo muſs es möglich ſeyn, die Grundſätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So iſt die allgemeine Logik ein Kanon für Verſtand und Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf beſtimmte Erkenntniſſe, wie z. B. die reinen Erkenntniſſe *a priori* ſind. Ein ſolcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, ſo wohl analytiſch als ſynthetiſch darzuſtellen. Von beiden Arten der Darſtellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beiſpiel gegeben; welches hiernach weiter erläutert werden ſoll (11.) Es wird aber durch dieſe Philoſophie der reinen Vernunft die Erkenntniſs derſelben nicht erweitert, indem ſie nicht wirken kann, ohne daſs dieſe Erkenntniſſe ſtets dabei entſtehen, daher ſie auch ſtets bekannt geweſen ſind. Aber ſie begrenzt die Erkenntniſs der reinen Vernunft, und ſchränkt die gültige Anwendung derſelben bloſs auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bishergeſagten, daſs hier nicht von einer Critik der Bücher und Syſteme andrer Philoſophen, auch nicht einer Wiſſen-

ſchaft, die Rede iſt, ſondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieſes haben insbeſondere manche Nachahmer der Kantiſchen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieſer oder jener Wiſſenſchaft *ad modum* der Kantiſchen verſucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wiſſenſchaft, die aus dieſer Critik entſpringt, ſoll Transſcendentalphiloſophie heiſſen. Ehe man nehmlich eine Wiſſenſchaft liefert, ſtellt man ſich dieſelbe erſt in der Idee vor, d. h. man macht ſich eine Vernunftvorſtellung von derſelben. Und dieſe Wiſſenſchaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden iſt, kann dennoch ſchon benannt werden. So kann man ſich alſo ein Syſtem aller reinen Erkenntniſſe *a priori* vorſtellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entſpringen, und dieſes Syſtem nennt Kant die Transſcendentalphiloſophie, weil nehmlich eine jede Erkenntniſs transſcendental heiſst, deren Gegenſtand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, ſondern unſre Erkenntniſsart *a priori* von allen Objecten überhaupt iſt. Zu dieſem Syſtem entwirft die Critik den Plan, architectoniſch ſ. Architectonik, 3. Dieſe Wiſſenſchaft iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft, oder ſie iſt der Inbegriff aller der Erkenntniſſe, welche aus der Vernunft ſelbſt entſpringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philoſophen ſie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abſtrahiren glaubten, ſondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle anſahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muſs alſo noch von der Transſcendentalphiloſophie durch folgende Merkmale unterſchieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundſätze, alſo die eigentlichen Principien derſelben an, und bekümmert ſich nicht um ihre Analyſis oder logiſche Entwickelung; die Transſcendentalphiloſophie entwickelt ſie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundſätze *a priori* vollſtändig an, mit Gewährleiſtung dieſer Vollſtändigkeit; die Trans-

ſcendentalphiloſophie zählt auch ganz vollſtändig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleiſtung.

Die Urſachen, warum die Critik nicht zugleich die Transſcendentalphiloſophie ſelbſt liefert, ſind:

α. weil die Critik eigentlich um der Syntheſis willen da iſt, d. h. um die Möglichkeit der ſynthetiſchen Sätze *a priori* zu zeigen und ſie ſelbſt aufzuſtellen, welche aus der reinen Vernunft entſpringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analyſis oder Zergliederung der Begriffe dieſer Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Syntheſis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils iſt ſie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, bloſs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzuſtellen, geſtört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analyſis derſelben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmiſchen wollen. Er hätte überdem zeigen müſſen, daſs die Ableitung ſowohl als die Analyſis vollſtändig wären, und dieſes konnte er überhoben ſeyn, da es nicht zu ſeiner Abſicht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Critik der reinen Vernunft iſt aber doch die vollſtändige Idee der Transſcendentalphiloſophie, denn ſie enthält den ganzen Plan zu derſelben architectoniſch. Eine ſolche Transſcendentalphiloſophie hat noch Niemand geliefert, ſie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des groſsen Urhebers der critiſchen Philoſophie ſelbſt, oder eines andern Philoſophen, der ſich ganz in dieſes Syſtem hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analyſis ſeyn. Wenn nehmlich zur vollſtändigen Beurtheilung ſyntheiiſcher Erkenntniſſe *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig iſt, ſo muſs auch ſie eine Analyſis derſelben geben, allein ſie gehet mit der Analyſirung oder Zergliederung derſelben gerade nur immer ſo weit, als es nöthig iſt um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntnifs beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dafs sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dafs ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müfste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die spekulative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In dieſem Sinne kann ſie auch der ſpeculative Verſtand heiſsen, weil es eigentlich der Verſtand iſt, der zum Erkennen conſtitutiv iſt, denn die Urtheilskraft iſt dazu nur ein Werkzeug des Verſtandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin deſſelben; in Anſehung des Schönen und moraliſch Guten iſt es anders.

III. das Vermögen der Erkenntniſsprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unſere Verſtandeserkenntniſſe bringt. In dieſem Sinne kann es nie Verſtand heiſsen, und in dieſem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heiſst.

Da, wie im Artikel Conſtitutiv gezeigt worden iſt, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntniſsvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derſelben Erkenntniſſe *a priori* entſpringen, ſo zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntniſsvermögen, in ſo fern ſie bloſs zum Erkennen conſtitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntniſsvermögen, und dadurch der Natur ſelbſt (die uns nie anders erſcheinen kann, als wie ſie erkannt werden muſs) Geſetze vorſchreibt.

Dieſe Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transſcendentalen Aeſthetik, oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derſelben ſinnliche Formen aller Anſchauungen entſpringen, ſ. Aeſthetik.

β. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verſtandeslehre, den Verſtand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verſtandes beim Denken deſſelben Begriffe entſpringen, die Einheit in die ſinnlichen und Verſtandes-Vorſtellungen bringen, und die Vorſtellung von Objecten oder Gegenſtänden möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Grundſätze, oder Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der Transſcendentalen Dialektik oder Transſcendentalen Vernunftlehre, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen. Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luſt verbunden iſt,

ſo iſt auch mit der Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit eines Objects für unſer Erkenntniſsvermögen Luſt verbunden. Betrifft nun dieſe Zweckmäſsigkeit bloſs die Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne daſs wir uns denſelben durch einen Begriff zu einem beſtimmten Erkenntniſs denken, ſo beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloſs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als ſchön oder häſslich. Dieſes beſondere Vermögen der Urtheilskraft heiſst aber der Geſchmack; daher enthält der erſte Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geſchmacks; und in dieſem Felde iſt die Urtheilskraft beſtimmend oder conſtitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäſsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenſtandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenſtand als einen Naturzweck durch Verſtand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig ſind. Die Urtheilskraft in Anſehung dieſer Operation wird die teleologiſche Urtheilskraft genannt, und iſt das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verſtand und die Vernunft, bloſs in der Anwendung auf den aus dieſem Vermögen entſpringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologiſchen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und alſo zum theoretiſchen Theile der Philoſophie gehört.

c. Die Critik der practiſchen Vernunft prüft das practiſche Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derſelben, den Willen zu beſtimmen, und zeigt, daſs ſie nicht anders practiſch oder Willensbeſtimmend ſeyn kann, als in ſo fern ſie nicht empiriſch, ſondern rein *a priori* den Willen beſtimmt, oder ein Vermögen reiner Grundſätze iſt, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen ſittliche Grundſätze heiſsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft beſtehet darin: daſs ſie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche, d. h. durch bloſses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniſſe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntniſs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberſinnliches zu erkennen. Dieſe Critik zeigt alſo, dafs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und dafs aufserhalb derſelben für unſere Erkenntniſs nichts als leerer Raum iſt. Es wird nehmlich im analytiſchen Theile der Critik der reinen (ſpeculativen) Vernunft bewieſen, dafs Raum und Zeit nur Form der ſinnlichen Anſchauungen, alſo nur Bedingungen der Exiſtenz der Dinge als Erſcheinungen ſind; dafs wir ferner keine Verſtandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniſs der Dinge haben, als nur ſo fern dieſen Begriffen eine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, dafs wir folglich von keinem Gegenſtande als Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur ſo fern es Object der ſinnlichen Anſchauung iſt, d. i. als Erſcheinung Erkenntniſs haben können. Hieraus folgt alſo die Einſchränkung aller nur möglichen ſpeculativen Erkenntniſs der Vernunft auf bloſse Gegenſtände der Erfahrung. Dieſes iſt der negative, und in der That erſte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, dafs die Grundſätze, mit denen ſich die ſpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, ſondern, wenn man ſie näher betrachtet, Verengung unſers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem ſie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der ſie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und ſo den reinen practiſchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alſo ein Hinderniſs auf, welches den reinen practiſchen Vernunftgebrauch einſchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält ſich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden muſs, dafs wir die Gegenſtände der Erfahrung auch als Dinge an ſich ſelbſt, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigſtens müſſen denken können. Denn ſonſt würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erſchei-

nung ohne etwas wäre, das da erſcheint. Dieſes iſt folglich der poſitive und zweite ſehr wichtige Nutzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, daſs es einen ſchlechterdings nothwendigen practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, den moraliſchen, gebe, in welchem ſie ſich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch ſie zwar von der ſpeculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung geſichert ſeyn muſs, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen. Dieſem Dienſte der Critik den poſitiven Nutzen abſprechen, wäre eben ſo viel, als ſagen, daſs die Policei keinen poſitiven Nutzen ſchaffe, weil ihr Hauptgeſchäft doch nur iſt, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beſorgen haben, einen Riegel vorzuſchieben, damit ein jeder ſeine Angelegenheiten ruhig und ſicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt alſo über die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntniſsvermögens, nehmlich daſs es dazu diene, um durch alle ſeine Methoden und Grundſätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundſätzen, durch die Einheit in ſie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmſte iſt), bis in ihr Innerſtes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Urſache des Scheins aufdeckt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen und bewogen wird, dem Ueberſinnlichen nachzuforſchen, und ſich mit einer vermeintlichen Erkenntniſs deſſelben zu ſchmeicheln (C. 731.).

e. alle unſere transſcendente Erkenntniſs in ihre Elemente auflöſet, und ihnen bis zu ihren erſten Quellen nachforſcht, und uns dadurch ein Studium unſerer innern Natur verſchafft, das an ſich ſelbſt keinen geringern Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt (C. 731.).

f. die Acten des Proceſſes der critiſirenden Vernunft mit der dialectiſchen Vernunft ausführlich abfaſſet, und im Archive der menſchlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenſchaft niederlegt, welches rathſam iſt, da der dialectiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch, dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich iſt, und ſo in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Dieſe Critik betrifft alſo den reinen Gebrauch der Vernunft, und heiſst daher Critik der reinen Vernunft. Der empiriſche Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derſelben vom Gegenſtande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieſer hat ſeinen Probirſtein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empiriſchen Vernunft geben. Allein der transſcendentale Gebrauch der Vernunft nach bloſsen Begriffen hat eine Diſciplin nöthig. Der transſcendentale Gebrauch der Vernunft iſt der Gebrauch derſelben von Gegenſtänden überhaupt, alſo auch den Gegenſtänden an ſich ſelbſt, von Noumenen oder Dingen an ſich (ſ. An ſich). Da dieſe Gegenſtände nicht erfahren werden können, ſo werden ſie bloſs durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beſtändigen Hang zu dieſem ungültigen transſcendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, ſo muſs dieſer Hang durch einen Zwang eingeſchränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphyſik von der Veränderlichkeit, der ſie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zuſtand gebracht werden, welcher Zwang eine Diſciplin heiſst (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des ſpeculativen Verſtandes, welche Kant geſchrieben hat, unterſcheidet ſich noch von einem andern Werke deſſelben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptſachen jener Critik enthält. In der Critik iſt Kant ſynthetiſch zu Werke gegangen, d. h. ſo, daſs er in der reinen Vernunft ſelbſt forſchte, und in dieſer Quelle die Elemente ſowohl, als auch die Geſetze ihres ſpeculativen Gebrauchs nach Principien zu beſtimmen ſuchte. Er hat das Syſtem der reinen Philoſophie in derſelben ſynthe-

tiſch dargeſtellt (3.). Dieſe Arbeit iſt ſchwer, und erfordert einen entſchloſſenen Leſer, der ſich alle Mühe giebt, ſich nach und nach in ein Syſtem hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, auſser die Vernunft ſelbſt, und alſo, ohne ſich auf irgend eine Thatſache (Factum, etwas Geſchehenes) zu ſtützen, die Erkenntniſs, als ſolche, aus ihren urſprünglichen Keimen zu entwickeln ſucht. Prolegomena (das, was vor der Wiſſenſchaft vorgetragen wird), ſind auch Vorübungen zu einer Wiſſenſchaft wie die Critik; ſie unterſcheiden ſich aber dadurch von dieſer Propädeutik, daſs ſie die Wiſſenſchaft als gegeben, oder als ſchon vorhanden anſehen, und von der Wiſſenſchaft zu ihrer Quelle zurückgehen und dieſe angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und ſo von der Quelle zur Wiſſenſchaft fortſchreitet. Ein ſolches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytiſche Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die ſynthetiſche Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Im erſten Falle ſteige ich von den Folgen zu den Gründen (alſo in den Prolegomenen von der Wiſſenſchaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (ſo in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transſcendentalphiloſophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen ſtellen alſo das Syſtem der reinen Vernunft analytiſch dar (3.). (Kiefewetter Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft ſondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſprungen iſt, und lehrt, was von jedem Gegenſtande, den Geſetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muſs, weil wir ohne dieſe Geſetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, daſs die Gegenſtände, die wir erkennen, von unſerm Erkenntniſsvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an ſich ſind, ſondern Erſcheinungen. Dinge an ſich können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich iſt, ohne jene Geſetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich ſeyn müſste, wenn wir die Gegenſtände unabhängig von dem, womit unſer Erkenntniſsvermögen das Gegebene oder Empiriſche gleichſam zuſammenſchnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hieſse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heiſst, ſich einen Gegenſtand durch Vorſtellungen im Gemüth darſtellen, mit dem ſichern Bewuſstſeyn, daſs dieſe ihren Gegenſtand vorſtellen. Nun iſt aber der Gegenſtand ſelbſt nicht anders für uns möglich, als durch Vorſtellung, er iſt gleichſam die Grundvorſtellung (die Anſchauung), worauf ſich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empiriſche iſt ja Empfindung, ein ſinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus ſcheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden iſt), als erkennten wir gar nichts wirklich Exiſtirendes. Denn, ſagt man, die Dinge an ſich ſind für uns nichts, und die Erſcheinungen ſind nur in unſerer Vorſtellung wirklich, folglich auſser uns nichts; dann verſchwindet ja das ganze Univerſum in nichts? Dieſer Einwurf entſpringt aus der Vorſtellung, daſs exiſtiren heiſse, auſser unſern Vorſtellungen, als Ding an ſich, vorhanden ſeyn. Allein der Begriff der Exiſtenz drückt bloſs ein Verhältniſs des Gegenſtandes zu unſerm Erkenntniſsvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Exiſtenz) und Nothwendigkeit ſind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenſtand entweder

1. bloſs als nach den Geſetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als ſinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder exiſtirend; oder

3. als nach den Geſetzen der Erfahrung ſo gedacht, daſs man unter gewiſſen Bedingungen ihn ſinnlich empfinden müſste, d. i. als nothwendig

vorſtellen. Denken wir uns nun dieſe Begriffe ohne

Beziehung auf unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, und die aus demſelben entſpringenden Geſetze der Erfahrung, ſo bleiben bloſs logiſche Begriffe überhaupt übrig. Dann heiſst

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar iſt, d. i. worin kein Widerſpruch iſt; dann iſt der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenſtand deſſelben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenſtande in *concreto* übereinſtimmend gedacht wird, d. i. ſo, daſs es nicht als bloſses Hirngeſpinſt der Phantaſie vorgeſtellt wird, dann iſt es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenſtand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht ſinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloſs, ſo iſt er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloſs Begriff mit Begriff. Eben ſo iſt

3. nothwendig, deſſen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiſs, was nothwendig iſt, wenn es nicht ſo viel heiſst, als das, was nach nothwendigen Geſetzen mit der Erfahrung zuſammenhängt, folglich von den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens abhängt, denn andere Geſetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Exiſtenz, als die in der Erfahrung. Dieſe für Nichts erklären, und eine ideale unterſchieben, iſt die Folge eines bloſsen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn ſie die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich ausgeben will. Für uns ſind nur Erſcheinungen Etwas, und Dinge an ſich Nichts; für Gott mögen Erſcheinungen Nichts und Dinge an ſich Etwas ſeyn. Für uns exiſtiren die Erfahrungsgegenſtände und ſind nicht ein bloſses Nichts, denn exiſtiren heiſst, in einer beſtimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zuſammenhängen. Gott exiſtirt zwar auch, aber ſeine Exiſtenz iſt theils logiſch, es wird ein Gegenſtand

zu unſerm Begriff Gott gedacht, theils wird ſie poſtulirt, d. i. durchs Moralgeſetz als nothwendig vorausgeſetzt und folglich nicht erkannt, wie die Exiſtenz ſinnlicher Dinge, ſondern ſo gewollt, daſs wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich iſt. Seine Exiſtenz iſt alſo moraliſch nothwendig, d. h. er iſt moraliſch wirklich, wodurch aber das Daſeyn Gottes nicht erkannt, ſondern nur gedacht, aber doch ſo gedacht wird, daſs dieſer Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorſtellung eines Gegenſtandes im Felde der Erkenntniſs giebt.

15. Die Critik der Erkenntniſsvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, ſoll nun eben eine propädeutiſche Diſciplin ſeyn, welche die eigentliche Metaphyſik vor aller Beimiſchung des Sinnlichen präſervirt, damit wir nicht Zeit und Raum und ſolche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unſerer Urtheile über ſie ſind, auch auf überſinnliche Gegenſtände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, dieſe Vernunftideen dadurch verderben und unſere ganze Erkenntniſs damit verwirren. Denn eben daraus iſt ja die Zweifelſucht und der überhandgenommene Unglaube entſtanden, eben aus dieſen Verwirrungen ſind die falſchen und troſtloſen Behauptungen: es iſt kein Gott; mit dieſem Leben iſt alles aus; alle unſere Handlungen ſind nothwendig; es iſt einerlei, wie wir handeln, wenn nur unſer Vortheil dadurch befördert wird, u. ſ. w. entſprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S. 24. ff. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. *** S. 370. ff. — Methodenlehre. I. Hauptſtück. S. 738. f. — II. Abſchn. S. 766. f. — III. Hauptſt. S. 869.

Deſſ. Prolegom. §. 4. S. 38.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. S. 78.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I. VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critiſcher Idealismus.

S. Idealismus.

Cruſius.

Chriſtian Auguſt Cruſius, Doctor und Profeſſor der Philoſophie zu Leipzig, war den 10ten Jan. 1715 zu Cruma im Merſeburgiſchen gebohren. Er ſtudirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Profeſſor der Theologie ward. 1757 war er erſter Profeſſor der theologiſchen Facultät, und 1773 Senior der Univerſität. Er ſtarb den 18 Febr. 1775, und hinterlieſs den Ruhm eines um die Philoſophie zu ſeiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines ſehr toleranten Menſchenfreundes, ungeachtet er ſehr ſonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Myſtik und Schwärmerei hatte. Cruſius ſtiftete wirklich eine eigene Schule in der Philoſophie. Es gab zu ſeiner Zeit eifrige Cruſianer, und einer davon, Namens Wüſtemann, nachdem er die Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume geſehenen Bilde verglichen, verſichert, daſs durch Cruſius die philoſophiſche Erkenntniſs ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewiſsheit und Zuverläſſigkeit erhalten werde. Seine Schrift heiſst: Wüſtemanns Einleitung in das Philoſoph. Lehrgebäude des H. D. Cruſius. Wittenberg, 1757.

2. Cruſius vorzüglichſte philoſophiſche Schriften ſind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu dieſem Buche erklärt der Verf., „daſs er ſich bemüht habe, die Beweiſe von der Wirklichkeit Gottes, der Vorſorge Gottes und den Arten derſelben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geiſter, und dem Unterſchiede derſelben von der Materie u. ſ. w. in ein weiteres Licht zu ſetzen; die einfachen Begriffe unſers Verſtandes genau aufzuzählen (ſ. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zuſammengeſetzten, und dem Unterſchiede der mathematiſchen und philoſophiſchen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derſelben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzuſtellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entſcheiden, die Materialiſten gründlich zu widerlegen, die Unſterblichkeit der Seele, und dasjenige, was ſich von dem möglichen Zuſtand nach dem Tode derſelben *) erkennen läſst, richtig zu unterſuchen, das Nothwendige in dem Weſen der Vernunft und der vernünftigen Geiſter überhaupt zu zeigen und zu beweiſen.“ Cruſius wuſste alſo ſehr gut, was der Metaphyſiker leiſten ſoll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage ſagte er: „daſs das beliebte Leibnitziſch-Wolfiſche Syſtem ſich allzuweit von dem gemeinen Menſchenſinn (*ſenſus communis*) entferne; daſs man darin willkührlich und bloſs zu Gunſten des Syſtems definire; daſs durch die Monadologie das Kernichte und Poſitive in den erſten menſchlichen Begriffen aufgehoben, und anſtatt

*) Soll vermuthlich heiſsen: von dem möglichen Zuſtande derſelben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; dass, da Leibnitz die Materie für ein blosses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dass also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie war nach Crusius, dass „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; dass sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein-lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; dass dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, dass er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen seine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dass zur Erkenntniss der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorſtellung davon, daſs etwas nicht bloſs im innern Sinne iſt, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends ſeyn und nichts ſeyn iſt für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zuſammen die vollſtändige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, daſs Gott in ganz eigentlichem Verſtande im Raum exiſtire, und daſs die Körper und andere endliche Subſtanzen daſelbſt mit ihm zugleich und neben einander ſind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt ſie ſich mit Seiten. Sie müſſen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Weſen unſers Verſtandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daſeyn Gottes hält er den Leibnitziſchen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerſpruchs, 2) den Satz von der zureichenden Urſache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moraliſchen Satz: daſs ein vernünftiger Menſch dem Weſen ſeiner Vernunft gemäſs handeln müſſe (§. 206). Die Leibnitziſche Lehre von der beſten Welt hebt die göttliche und menſchliche Freiheit auf, die Welt, die Gott ſchafft, iſt nicht die beſte, ſondern ſehr gut. Der Seele muſs man ein Wo und Wann beilegen, ſonſt iſt ſie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbeſtimmte Harmonie kann nicht ſtatt finden (§. 485). Die Aeuſserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Urſache (§. 83) u. ſ. w.

Zu ſeinen ſonderbaren Meinungen gehört auch die, daſs er einen Mittelweg wuſste, zwiſchen der Behauptung, daſs die Geſetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unſrer Erkenntniſs kommen, daſs wir ſie vermittelſt der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, daſs die Natur dieſe Geſetze durch unſere Erkenntniſsvermögen beſtimmt, ſo daſs für uns gar keine andere Erfahrung möglich iſt, als

nach dieſen Geſetzen. Er meinte nehmlich, ein Geiſt habe uns dieſe Naturgeſetze urſprünglich eingepflanzt, und dieſer Geiſt (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es miſchen ſich doch auch trügliche Grundſätze mit unter die wahren. Dieſer Mann ſelbſt hat in ſeinem Syſtem nicht wenig Beiſpiele von ſolchen trüglichen Grundſätzen; und wo ſoll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundſatz von dem wahren zu unterſcheiden. Der trügliche Grundſatz müſste dann von einem Geiſte (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundſatz gebrauchen will, ſo weiſs man nie, iſt er vom Geiſt der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entſprungen. (Und ſo führt uns dieſer Mittelweg des Cruſius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Cruſius dachte alſo über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein ſcharfſinniger Metaphyſiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und muſste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Exiſtenz der Dinge an ſich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenſtände anſahe), ganz conſequent, auch Gott und das moraliſche Subject freier Handlungen, den Geiſt des Menſchen, für ſinnliche Weſen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete ſehr richtig die Pſychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphyſik; und ſein Grund iſt wohl nicht ſo leicht, wie Schwab (aus deſſen Preisſchrift dieſer Auszug des Cruſiuſſiſchen Syſtems gröſstentheils genommen iſt) meint. Die Metaphyſik, ſagt Cruſius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was ſich daraus *a priori* verſtehen läſst, in den Beſchaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob ſich denn nicht auch von der menſchlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweiſen laſſe? Antwort: iſt unter menſchlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an ſich zu verſtehen, ſo giebt es davon keine

Erkenntniſs, iſt aber die Denkkraft als Erſcheinung des innern Sinnes darunter gemeint, ſo giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphyſiſche, ſondern bloſs empiriſche Erkenntniſs. Die transſcendentale Pſychologie aber iſt nur eine negative Wiſſenſchaft (Diſciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatiſchen Anmaſsungen des Materialismus und Spiritualismus niederſchlägt. Es beweiſet alſo immer metaphyſiſchen Scharfſinn, daſs Cruſius die Pſychologie von der Metaphyſik ausſchloſs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab ſehr richtig bemerkt, daſs auch ſeine Pneumatologie, die er der Metaphyſik zuzählte, von der menſchlichen Seele abſtrahirt iſt, und verfuhr ganz unconſequent, wenn er darin ſagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben ſo unmethodiſch iſt Cruſius in Anſehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) ſpricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne ſich über den Begriff der Wahrheit ſelbſt erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beiſpiel von Relation. Er ſagt (§. 15.), daſs der Satz des Widerſpruchs das erſte Kennzeichen der Dinge und Undnge ſei, aber er erklärt dieſen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Cruſius iſt nehmlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was ſich nicht ohne einander denken läſst, das kann auch nicht ohne einander ſeyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läſst, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), daſs wir niemals wiſſen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verſtand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Geſetz der Continuität angewendet auf die Erſcheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande ſei.“ Und doch beweiſet er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, daſs zum Beweiſe der Exiſtenz nothwendig die Vorſtellungen von Raum und Zeit gehören, indem ſie vermöge des Weſens des Verſtandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Cruſius Schuld, daſs in ſeiner Philoſophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beiſpiele beweiſen vielmehr Cruſius Scharfſinn, und daſs er der Wahrheit ſehr nahe war. Er behauptete z. B. daſs „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung ſei (§. 16); daſs immaterielle Dinge zu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenſtände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig ſeyn möchte); daſs Figur, Gröſse und Bewegung das einzige Abſolute ſeien, was wir mit einer anſchauenden Erkenntniſs vollkommen deutlich denken (§. 58.); daſs wir das Poſitive in den geiſtigen Weſen nicht kennen, und uns dieſelben bloſs relativ und negativ vorſtellen müſſen; daſs wir von ihnen eine bloſs ſymboliſche Erkenntniſs haben“ (§. 102.).

Cruſius ſagt ſehr richtig, man müſſe die Realität der Definition darthun, ehe man ſie zum Beweiſe brauche; denn wenn man auch noch ſo viel von einem geflügelten Pferde beweiſe, ſo helfe das nichts, weil ein ſolches Pferd ein Hirngeſpinſt ſei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne ſich eine ſehr zuſammenhängende Theorie von dem unendlichen Geiſte bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich ſei. Schon der Zuſammenhang und die Uebereinſtimmung in einem Lehrgebäude ſei ein Beweis, daſs die Begriffe Realität haben. Allein das iſt falſch, das Ptolomäiſche und Tychoniſche Sonnenſyſtem hatte Zuſammenhang und Uebereinſtimmung, wenigſtens ſo lange, als man kein leichteres Syſtem kannte, und hatte doch keine Realität, ſie waren bloſse Hypotheſen. Zuſammenhang und Uebereinſtimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen daſſelbe zu einer wahrſcheinlichen Hypotheſe, aber ſie geben demſelben keine Realität.

Ueber Cruſius Princip der Sittenlehre ſ. Sittlichkeit, Principe derſelben.

Seine andern merkwürdigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Weg zur Gewiſsheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniſs. Eb. daſ. 1747. 1762. 8. *Epiſtola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de ſummis rationis principiis, ſpeciatim de principio rationis determ. oppoſita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadverſionibus in recentem de principio rat. ſuffic. controverſiam.* Eben daſ. 1752. 8. — überſetzt von Chriſtian Friedrich Crauſen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Chriſtian Friedrich Pezold. Eben daſ. 1766. 8. Philoſophiſche Abhandlungen von den Verderbniſſen des menſchlichen Verſtandes, ſo von dem Willen abhängen, überſetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).
Adelung. Fortſetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Cruſius.
Schwab, Reinhold und Abicht Preisſchriften. Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Cryſtalliſiren.

S. Anſchieſsen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite 575, 604
Fig. 2.		840
Fig. 4.		835
Fig. 5.		835
Fig. 6.		835
Fig. 7.		551
Fig. 8.		551
Fig. 9.		551
Fig. 10.		447
Fig. 11.		576
Fig. 12.		587
Fig 13.		—
Fig. 14.		604, 606
Fig. 15.		610
Fig. 16.		612, 619
Fig. 17.		613
Fig. 18.		617, 619
Fig. 19.		622
Fig. 20.		797
Fig. 21.		797
Fig. 22.		818

S. I. } bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften.
S. II. } Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd.
S. III. } Königsberg und Leipzig 1797. 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C.	W.
Vorr. XXIV. f.	. 861.
C. 2,	. 861
. 24,	. 851. 852.
. 27,	. 854. 855.
. 28.	. 856.
. 33,	. 487. 703.
. 34,	. 703.
. 35,	. 469.
. 40,	. 785.
. 47,	. 557.
. 48. f.	. 574.
. 74,	. 489. 491.
. 75,	. 489. 490. 492.
. 95,	. 505.
. 102.	. 495.
. 104,	. 489. 494.
. 105,	. 504.
. 117,	. 508.
. 125,	. 702.
. 131, *)	. 689.
. 132,	. 689.
. 133, *	. 691.
. 136 f.	. 692.
. 137,	. 693.
. 139 f.	. 696.
. 143,	. 696. 697.
. 144,	. 697.
. 152 f.	. 698.
. 153, f.	. 690.
. 154, f.	. 607,
. 155, *)	. 607,

C.	W.
. 157, f.	. 700.
. 159, ff.	. 524.
. 160,	. 695.
. 161,	. 699.
. 164, f.	. 696.
. 179. f.	. 708.
. 180.	. 497.
. 181,	. 708.
. 183,	. 515. 516.
. 185,	. 473.
. 194, f.	. 474.
. 201,	. 776.
. 212,	. 842.
. 221,	. 805. 816.
. 227,	. 557.
. 228,	. 677.
. 229,	. 557.
. 243,	. 481.
. 254,	. 842. 844.
. 255, f.	. 844.
. 263,	. 677.
. 267,	. 493.
. 271,	. 819.
. 274,	. 543.
. 281,	. 846.
. 289,	. 482.
. 298,	. 513.
. 300,	. 474. 515. 516.
. 310,	. 508.
. 311,	. 494. 503.
. 316,	. 506.

C.	W.
. 359,	. 562.
. 367,	. 483.
. 377,	. 484.
. 378,	. 503.
. 397,	. 508.
. 405.	. 785.
. 518,	. 780.
. 537,	. 810.
. 553,	. 782.
. 555,	. 478.
. 566, f.	. 503.
. 599, ff.	. 558.
. 600, *)	. 559.
. 601,	. 560.
. 602,	. 522. 561.
. 607,	. 560.
. 620,	. 503.
. 632, f.	. 849.
. 633.	. 850.
. 659,	. 848. 849.
. 660,	. 849.
. 666,	. 848.
. 672,	. 509.
. 682,	. 556.
. 730.	. 860.
. 731,	. 861. 862.
. 738,	. 862.
. 739,	. 852.
. 741,	. 817. 821.
. 742,	. 822. 823.
. 744,	. 823.
. 745,	. 825.
. 746,	. 826.
. 747,	. 826. 827.
. 748,	. 827. 828.
. 749,	. 828,
. 751,	. 829,
. 755,	. 497.
. 756,	. 499.
. 757,	. 500.
. 758,	. 831.
. 762,	. 678. 834.
. 764,	. 835.
. 766,	. 856.
. 810,	. 680.
. 812,	. 682.

C.	W.
. 814,	. 684.
. 815,	. 684. 686.
. 817, f.	. 670. 678.
. 818,	. 671.
. 819,	. 673.
. 820,	. 675.
. 821,	. 676.
. 826,	. 794.
. 849,	. 520. 521.
. 869,	. 850.

E.	W.
. 10, f.	. 818.
. 12,	. 814. 815.
. 13,	. 821. 835.
. 26,	. 794.
. 38,	. 706.

G.	W.
. 21,	. 569.
. 38,	. 477.
. 63,	. 649.
. 128,	. 483.

K.	W.
. v.	. 525
. xxi,	. 478.
. xxiii, f.	. 786.
. xxviii,	. 466.
. xxix.	. 532.
. xxx,	. 532.
. xxxix,	. 725.
. xl,	. 726. 727.
. 78,	. 554.
. 89,	. 525.
. 96,	. 741.
. 110,	. 523.
. 121,	. 569.
. 127,	. 737.
. 128,	. 738. 739. 742.
. 141,	. 552.
. 143,	. 526.
. 145,	. 530.
. 161,	. 801.
. 165,	. 802.
. 175, f.	. 802.

M. I.	W.
. 29,	. 851.
. 30,	. 854.
. 31,	. 856.
. 224,	. 474.
. 248,	. 837.
. 299,	. 842.
. 300,	. 844.
. 301,	. 844.
. 354,	. 508.
. 621,	. 805.
. 690,	. 557.
. 691,	. 557
. 692,	. 560.
. 693,	. 560.
. 694,	. 561.
. 736,	. 849.
. 737,	. 850.
. 772,	. 849.
. 857,	. 862.
. 864,	. 825.
. 870,	. 829.
. 934,	. 680.
. 935,	. 682.
. 936,	. 684.
. 937,	. 684.
. 938,	. 686.
. 941,	. 671.
. 942,	. 673.
. 943,	. 675.
. 944,	. 676.
. 985,	. 521.

M. II.	W.
. 292,	. 525.
. 250,	. 734.
. 322,	. 819.
. 343,	. 772.
. 344,	. 761.
. 362,	. 477.
. 393,	. 502.
. 605,	. 749.
. 606,	. 750.
. 607,	. 751.
. 714, a.	. 709.
. 714, b.	. 466.
. 766,	. 795.

M. II.	W.
. 767,	. 796. 798.
. 860,	. 819.
. 861,	. 822.
. 910,	. 719.
. 972.	. 659.
. 973,	. 661.
. 974,	. 661.
. 975,	. 665.
. 976,	. 666.
. 977,	. 667.
. 978,	. 667.
. 979,	. 668.

N.	W.
. 1,	. 569.
. 2,	. 572.
. 3,	. 573.
. 4,	. 570.
. 5,	. 571. 573.
. 6,	. 571. 597. 599. 600 602.
. 7,	. 586. 588. 596. 567.
. 8,	. 495.
. 9,	. 572. 590.
. 10,	. 519.
. 13,	. 519. 591. 823.
. 14.	. 592. 593.
. 15,	. 596. 603.
. 16,	. 596. 604.
. 17,	. 592. 607.
. 18, f.	. 610.
. 20,	. 610. 611.
. 21,	. 612.
. 22,	. 613.
. 23,	. 614.
. 24,	. 615.
. 25,	. 616. 823.
. 28,	. 619. 620.
. 29,	. 599. 620.
. 31,	. 622.
. 33,	. 623.
. 35,	. 623.
. 41,	. 624.
. 43,	. 781.
. 44,	. 781.

N.	W.			
. 59,	. 550.	552.		
. 60,	. 552.			
. 85,	. 779.			
. 95,	. 625.	755.		
. 106,	. 625.	626.		
. 108,	. 784.			
. 119,	. 627.			
. 120,	. 628.			
. 134,	. 553.			
. 138, f.	. 633.			
. 139,	. 633.			
. 140, f.	. 634.			
. 141, f.	. 635.			
. 142,	. 635.	637.	638.	
. 144,	. 639.	642.		
. 145,	. 633.	642.	645.	
. 146, ff.	. 637.			
. 148, *)	. 509.	512.		
. 149, f.	. 637.	639.		
. 150,	. 642.			
. 152, *)	. 639.			
. 153,	. 644.	645,		
. 154, ff.	. 647.			

P.	W.			
. 6,	. 476.			
. 15,	. 850.			
. 86 f.	. 476.			
. 87,	. 473.			
. 97,	. 476.			
. 100 ff.	. 501.			
. 101,	. 728.			
. 103, f.	. 732.			
. 104, f.	. 732.			
. 105, f.	. 733.			
. 106,	. 734.			
. 141,	. 780.			
. 159,	. 525.			
. 210,	. 567.			
. 226,	. 476.			
. 227,	. 772.			
. 229,	. 756.	761.	768.	769.
. 230,	. 757.	764.	766.	767.
. 231,	. 762.			

P.	W.		
. 232,	. 763.		
. 238,	. 704.		
. 240,	. 476.		
. 253,	. 477.		
. 256,	. 477.	478.	
. 257,	. 477.		
. 378,	. 859.		

Pr.	W.		
. 31,	. 470.		
. 38.	. 863.		
. 62,	. 780.		
. 63,	. 782.		
. 64,	. 784.		
. 65,	. 783.		
. 70,	. 543.	547.	
. 71,	. 782.		
. 92,	. 481.		
. 112,	. 871.		
. 123.	. 470.		
. 137,	. 518.		
. 138.	. 518.		
. 140,	. 781.		
. 207,	. 547.		
. 251,	. 521.		
. 255, ff.	. 788.		

R.	W.		
. 115,	. 568.		
. 208.	. 523.		
. 215,	. 549.		
. 227,	. 776.		
. 237, IV.	. 471.		
. 249,	. 774.		
. 250,	. 775.		
. 251,	. 472,		
. 288,	. 472.	753.	
. 299,	. 787.	788.	
. 300, ff.	. 793.		
. 310,	. 793.		

S. I.	W.		
. 323	. 629.		
. 324, ff.	. 629.		
. 327.	. 630.	631.	
. 331.	. 631.		

S. I.	W.
. 332, ff.	. 632.

S. II.	W.
. 74, f.	. 625.
. 162,	. 700.

S. III.	W.
. §. 14.	. 840.
. 114.	. 850. 866.
. 191.	. 743.
. 192,	. 738. 743.
. 193,	. 738 739. 742.
. 194,	. 737.
. 195,	. 736. 739.
. 196,	. 739.
. 197,	. 740.
. 198,	. 740.
. 199,	. 740.
. 200,	. 740. 741.
. 201,	. 741.
. 202,	. 741.
. 203, ff.	. 742.
. 206,	. 743.
. 561,	. 649.

U.	W.
. I,	. 853.
. III,	. 856.
. V,	. 859.
. VIII,	. 859.
. XI,	. 502.
. XVII,	. 812.
. XX,	. 831.

U.	W.
. XXVIII,	. 858.
. LVII,	. 810.
. 10,	. 485.
. 14,	. 837.
. 29,	. 568.
. 129,	. 748. 749.
. 130,	. 750 751.
. 189,	. 710.
. 205,	. 532.
. 207,	. 466. 710.
. 213,	. 533.
. 216,	. 533.
. 250. ff.	. 795. 796. 797. 798.
. 254,	. 523.
. 278, f.	. 719.
. 322,	. 752.
. 330,	. 509.
. 341,	. 486.
. 437,	. 813.
. 443,	. 659.
. 446,	. 661.
. 447,	. 661. 687.
. 448. ff.	. 665. 666.
. 451,	. 667.
. 452,	. 667.
. 453,	. 668.
. 469. f.	. 848.

Z.	W.
. 20 *),	. 478.
. 21,	. 478.

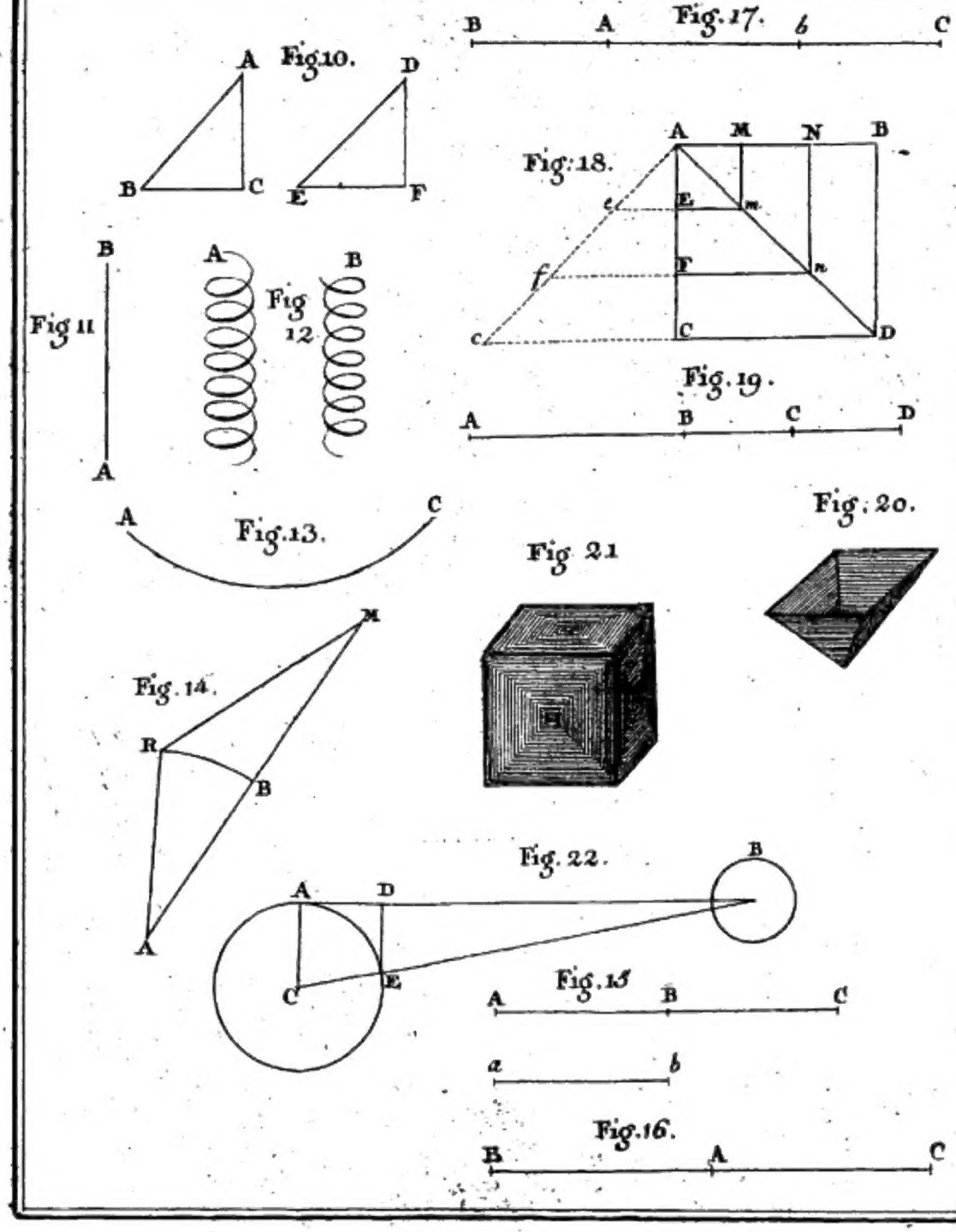


Fig. 10.
A
B
C
D
E
F
Fig. 17.
B
A
b
C
Fig. 18.
A
M
N
B
c
E
m
f
F
n
c
C
D
Fig. 19.
A
B
C
D
Fig 11
B
A
Fig 12
A
B
A
C
Fig. 13.
Fig. 20.
Fig. 21
M
Fig. 14.
R
B
A
Fig. 22.
B
A
D
C
E
Fig. 15
A
B
C
a
b
Fig. 16.
B
A
C

Encyclopädiſche Stammtafel der philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Alle Erkenntniſs iſt ſubjectiv betrachtet

- **hiſtoriſche Erkenntniſs** (*cognitio ex datis*) — **die Geſchichte**
- **oder**
  - **rationale Erkenntniſs** (*cognitio ex principiis*) — **die Vernunftwiſſenſchaft**
    - **aus Construction** — **die Mathematik**
  - **aus Begriffen** — **die Philoſophie**
    - **die formale**
      - **des Denkens** — **die Logik**
      - **des Wollens** — **die allgemeine praktiſche Weltweisheit**
    - **die materiale**
      - **des Denkens oder der Natur** — **die theoretiſche Phyſiologie oder Naturwiſſenſchaft**
        - **aus empiriſchen Principien** — **die Naturlehre**
          - **über den Gegenſtand der Erfahrung** — **eigentliche Naturlehre**
            - **des äuſsern Sinnes, empiriſche Cörperlehre oder Somatologie** — **Phyſik, Chemie**
            - **des innern Sinnes, empiriſche Seelenlehre oder Pſychologie**
            - **des Ganzen, empiriſche Kosmologie**
          - **über den Urgrund der Erfahrung** — **empiriſche Theologie Erfahrungs-Gotteslehre**
            - **durch Natur, Phyſikotheologie**
            - **durch Ueberlieferung, Offenbarungstheologie**
        - **aus reinen Principien** — **die Metaphyſik der Natur**
          - **Syſtem der reinen Vernunft** — **Critik der reinen Vernunft**
            - **Critik der reinen Vernunft**
              - **analytiſch** — **Prolegomenen zur Metaphyſik**
              - **ſynthetiſch** — **Critik der reinen Vernunft im engern Sinne**
            - **Transſcendentalphiloſophie, ſonſt Ontologie**
            - **Rationale Phyſiologie**
              - **Immanente**
                - **Rationale Phyſik**
                - **Rationale Pſychologie**
              - **Transſcendente**
                - **Transſcendente Kosmologie**
                - **Transſcendente Theologie**
      - **des Wollens oder der Sitten** — **die praktiſche Moral**
        - **aus reinen Principien** — **die Metaphyſik der Sitten**
          - **Critik der praktiſchen Vern.**
            - **Aufſuchung des Moralprincips od. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten**
            - **Critik der praktiſchen Vernunft**
          - **Syſtem der praktiſchen Vernunft**
            - **Metaphyſiſche Sittenlehre od. Ethik**
            - **Metaphyſiſche Rechtslehre od. Naturrecht**
        - **aus empiriſchen Principien** — **die praktiſche Anthropologie**
          - **kategoriſche**
            - **der Pflichten des Menſchen**
            - **der Rechte des Menſchen**
          - **Hypothetiſch Pragmatiſch Anthropologie oder Klugheitslehre**

Critik der Urtheilskraft